

نزار محمد جودة الميالي

الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله



مركز ابن إدريس الحلبي

للتنمية الفقهية والثقافية



الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله

نزار محمد جودة الميالي

الطبعة الأولى - ٢٠١١م
جميع الحقوق محفوظة

مركز ابن إدريس الحلبي
للتنمية الفقهية والثقافية

توزيع

شركة دار السلام

بيروت - لبنان

لبنان : 009613461596 - 0096114/2197
العراق : 009647802150376
E-mail: daralsalamco@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز:

يسر مركز (ابن إدريس الحلبي) للتنمية الثقافية والفقهية أن يقدم هذا الكتاب الذي يُعنى بالفكر السياسي في العصر الراهن، من خلال دراسة أحد أعلامه، وهو المفكر الإسلامي والمرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، الذي رُفد المكتبة الإسلامية بكتابات أصّلت للفكر السياسي في الإسلام، من قبيل خطوات على طريق الإسلام، والإسلام ومنطق القوة، والحركة الإسلامية هموم وقضايا، وغيرها من المؤلفات التي مثّلت منهجاً عملياً لعدد من الحركات السياسية، فأثبت بذلك أن السياسة جزء من الإسلام في واقع حركته.

وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في العلوم السياسية من كلية العلوم السياسية - جامعة بغداد، وقد بذل المؤلف نزار محمد جودة الكثير من الجهد في سبيل إنجاز رسالته، فقام بالسفر إلى سورية لمقابلة سماحة العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله في مكتبه في السيدة زينب (ع)، للاستفسار منه بشكل مباشر عن بعض آرائه وأفكاره المرتبطة بالشأن السياسي، وللإستيضاح عن بعض طروحاته التي تضمنتها مؤلفاته، كما اتصل ببعض أعضاء المكتب لهذا الغرض، وللإطلاع على معلومات أخرى تتصل بموضوع البحث، وقام أيضاً بمراسلة المكتب أكثر من مرة من أجل ذلك، على الرغم من أنه من ذوي الاحتياجات الخاصة.

ختاماً نأمل أن يشكل هذا الكتاب إضافة مهمة إلى المكتبة الإسلامية، يسد جانباً من النقص الذي يتعلق بالبحث عن النظريات والرؤى السياسية لمفكرين إسلاميين معاصرين.

الإهداء

إلى..

إمام المرسلين وسيد الخلق أجمعين أبي القاسم محمد (ص)..

أصحاب الآيات الواضحات والنجوم الزاهرات، علي وبنيه

العظام..

راجياً شفاعتهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب

سليم.

أهدي هذا الجهد المتواضع..



المقدمة

تشكل دراسة الفكر السياسي للشخصيات الدينية أهمية ضرورية على المدى البعيد، لاسيما في الواقع المعاصر، كون هذه الشخصيات تمتلك رؤى فكرية، ووعياً سياسياً مكتملاً بالبعد العقائدي بما له من أثر بالغ في حركة المجتمع، كون الفكر العقائدي يمثل بنية النظام السياسي الإسلامي وفق متبنيات الفقه الاثني عشري، الذي يعد فيه السلوك السياسي للفقيه امتداداً لنظرية النص في عصر الغيبة.

ويمثل الفكر الديني المتجسد بالفتوى المتفاعلة مع التحولات السياسية من أبرز العوامل الفاعلة في تشكيل وتحريك اتجاهات الرأي العام، لما تحتزنه الفتوى من تأثير في ذهنية العقل الجمعي، وهذا ما يلاحظ على امتداد التاريخ السياسي المعاصر إذا ما أمعنا الفحص والتحليل للمواقف السياسية ومنعطفات الحركة الإسلامية التي حظيت برعاية المؤسسة الدينية، وتأييد أبرز الفقهاء المعاصرين.

ومما لاشك فيه إن لتلك الآراء السياسية (فتاوى الفقهاء) دوراً في فاعلية البناء الحركي للنشاط السياسي لمدرسة النص والتعيين، مع الأخذ بعين الاعتبار القدرة التجديدية التي يتميز بها السلوك السياسي، وذلك لهرمية الفكر السياسي الاثني عشري المعاصر الذي يمتلك إمكانية نوعية - واقعية في الموازنة بين المنطلقات الفكرية ومعطيات التغيرات بين المنظومة الإسلامية ومنطلقات المدارس المادية، والتي أهلت هذا الفكر لمسيرة هذه التحولات الحداثوية بصرف النظر

عن محدودية الحالات الطارئة لبعض المواقف المتشددة حيال مشروعية التعاطي الإيجابي مع هذه التحولات من وجهة النظر الإسلامية، مع الاحتفاظ بالخصوصية إزاء تلك المنطلقات الفكرية.

لقد شكلت مسألة انهيار الدولة العثمانية التي كانت رمزاً للخلافة الإسلامية، ونزوع المجتمع الإسلامي إلى الانبهار بالأنموذج الغربي، وانتقاله من الرؤيا الأحادية لمفهوم السلطة السياسية إلى المؤسسة بفعل الدعوة الإصلاحية التي ينادي بها أقطاب ودعاة النهوض الحضاري المتأثر بالحضارة المادية، لاسيما في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إضافة إلى مسألة التحولات السياسية في ظل الوضع الدولي آنذاك، والمتمظهر بتقسيم أملاك الرجل المريض (الدولة العثمانية) بين أقطاب الدول الكبرى، وانعكاسات ذلك على المستوى الإسلامي بالعنوان السياسي، ووصف تلك الدول بأنها عبارة عن مجالات حيوية وفق استراتيجيات الدول الكبرى، وتظافراً لتلك العوامل، فضلاً عن التعقيدات التي أدت إلى انقسام المنظومة الدولية إلى معسكرين مؤدلجين تدور في فلكها الدول الجديدة (العالم العربي)، وانتشار الدعوات الداعية إلى المفاصلة بين الدين والدولة كخيار أمثل لبناء الدولة الحديثة وفق ما يسمى بالميكافيلية انسجماً مع حالة المعاصرة - كل ذلك شكل أرضية لتحول كبير نحو الرؤية السياسية الإسلامية.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إنه كان لتلك الأسباب آنفة الذكر الدور الأکید في إحداث تحول نوعي يعكس صوابية الرؤية الواقعية للمنظومة الفكرية التي تتخذ من الإسلام إيماءاتها ومنطلقاتها، بحيث أصبح مصدراً للإلهام في إيجاد نظام سياسي يجسد الرؤى الفكرية من الأطر الفقهية النظرية، وينقلها إلى ميدان الواقعية السياسية، مما فرض على المهتمين بالإسلام السياسي - على نحو الخصوص - المراجعة الفكرية والنقدية للتأسيسات الفقهية التي ظلت إلى اليوم

عاجزة عن مواكبة الواقع المعاصر، وللإشكالية المتمظهرة في تحويل الأدبيات التراثية إلى نصوص حقوقية معاصرة، لمواجهة تعقيدات التنوع المجتمعي الذي يؤكد بديهيات الاجتماع الإنساني القائم على اختلاف المشارب الفكرية والعقائدية للجماعات الإنسانية في ظل الدولة المعاصرة.

وتأتي هذه الدراسة لبيان واقعية الفكر السياسي، إذ يعد السيد محمد حسين فضل الله من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين، والذي تعرض إلى حملات من التشويه والطمعن بآرائه الفقهية والفكرية، لأسباب تتراوح بين التخلف الحضاري، وانعكاسات هذا التخلف لخدمة محاور دولية - إقليمية للحيلولة دون انتشار رؤية واقعية للتأسيس الفقهي الذي يقوم على خدمة المجتمع.

فرضية البحث:

إن الفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة هي أن آراء وطروحات السيد محمد حسين فضل الله في المجال السياسي تنطوي على المزاجية بين الرؤية الفقهية ومتطلبات الواقعية السياسية، إذ يترك النهايات مفتوحة، لاسيما المتعلقة بالأدوات التنظيمية، لأن الالتزام بتحديد الهيكليات الدستورية يجمد حركية المفكر السياسي المتسم بالحداثوية.

أهداف الدراسة:

وانطلاقاً من هذه الفرضية فإن البحث يهدف إلى التحقق من منطلقات السيد فضل الله الفكرية، وإبراز العوامل المؤثرة في صياغتها، ومدى قدرة أفكاره وآرائه على مواكبة الواقع المعاصر، والتحديات الفكرية في ظل العولمة، كما يهدف - أيضاً - إلى البحث عن مدى تأثيره بالمفكرين الآخرين، وإذا ما كان بآرائه الفكرية يهدف إلى تأكيد القراءة لروح الثوابت الفقهية السياسة، أم أنها خروج عن تلك الثوابت بفعل التنوع المجتمعي الذي يحيط به؟

مشكلة البحث:

تنطلق مشكلة البحث في هذه الدراسة من إشكاليات التوفيق بين مؤثرات البيئة اللبنانية على السيد فضل الله مع متطلبات وأولويات الفكر الإسلامي الاثني عشري في عصر الغيبة.

منهجية البحث:

اعتمدت في هذه الدراسة على عدة مناهج بحثية، هي:

١- المنهج التاريخي: الذي أُستُخدم في تفكيك وإبراز السيرة الذاتية للسيد محمد حسين فضل الله، وأهم العوامل المؤثرة فيها.

٢- المنهج التحليلي: والذي تم الاعتماد عليه في تحليل مضمون النصوص للكشف عن مقاصد وآراء السيد فضل الله في الشأن السياسي، والتي يهدف إلى تحقيقها.

٣- المنهج المقارن: أُستُخدم هذا المنهج في تبيان مدى تقارب وتعارض آراء السيد فضل الله مع المفكرين الإسلاميين المعاصرين له.

الدراسات السابقة:

تعد هذه الدراسة سابقة علمية والأولى من نوعها على مستوى الطرح الأكاديمي في كلية العلوم السياسية - جامعة بغداد، كونها تتناول الفكر السياسي المعاصر لمفكر ما زال على قيد الحياة^(١).

أهمية الدراسة:

تنطلق أهمية الدراسة من الصعوبات التي تواجهها، والمتمثلة بكون الدراسة تعالج أو تتناول مفكراً إسلامياً معاصراً على قيد الحياة، مما يتطلب مواكبة

١- كُتِبَ هذا البحث قبل وفاة السيد محمد حسين فضل الله (رحمه الله).

ومتابعة الحيوية الفكرية والإنتاج الفكري للمفكر أول بأول من خلال التكيف مع أفكاره ومواقفه وفتاواه لاستثمارها في مجال الدراسة والبحث، وكانت المقابلات الشخصية مع المفكر أو بعض المؤيدين لفكره إثراءً آخر أضيف إلى صعوبة هذه الدراسة، مما أضفى على الدراسة نوعاً من الأهمية الحيوية المستمرة لتحليل المواقف والأفكار، والتوصل إلى ما ينسجم وخطة الدراسة، وخصوصاً أن مفردات الدراسة تتناول مواقف مهمة معاصرة تضيف بعداً آخر لأهمية هذه الدراسة، كونها ترتبط بالبحث عن موضوعات السلطة السياسية، والنظريات والمواقف المرتبطة بها، كالتعددية الحزبية، والمواطنة، والرقابة الشعبية، والمعارضة... هذه المواضيع تشكل تنظيمات فكرية مهمة في دراسات الفكر السياسي المعاصر، خصوصاً عندما يتم تناولها من قبل مفكر ما، الأمر الذي يدفع ويحفز نحو إعادة النظر، والاهتمام بالدراسات الفكرية المقارنة بين وجهات نظر مختلفة، وهو يُعدُّ عاملاً مضافاً لأهمية الدراسة والبحث في مثل هكذا مواضيع، ومنها موضوعنا المتعلق بالفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله.

صعوبات البحث:

رافق إعداد هذه الدراسة معوقات عدّة تمثلت بالآتي:

١- صعوبة تحصيل الموافقات الرسمية لغرض إجراء المقابلة الشخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، نظراً للأوضاع الأمنية التي يمر بها القطر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الباحث يُعدُّ من ذوي الاحتياجات الخاصة.

٢- صعوبة مقابلة السيد محمد حسين فضل الله أكثر من مرة، نظراً للأحوال الصحية التي يمر بها السيد فضل الله، فضلاً عن ازدحام جدول أعماله.

٣- استهداف المكتبة الشخصية للسيد فضل الله واحتراقها على خلفية العدوان الإسرائيلي عام ٢٠٠٦م، مما أدى إلى تعذر الوصول إلى بعض النصوص

والمصادر الأصلية.

٤- صعوبة الإحاطة ببعض المفردات الفقهية التي تتطلب معرفة وممارسة، لاسيما وأن بعض الآراء - إن لم تكن غالبيتها - تنبع عند السيد فضل الله من النظريات الفقهية المحضة.

هيكلية البحث:

اقتضت الضرورة المنهجية تقسيم الدراسة إلى مقدمة ومدخل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة، إذ يدور الحديث في التمهيد حول السيرة الذاتية للسيد محمد حسين فضل الله، والعوامل المؤثرة فيها، وذلك في مبحثين: يتناول المبحث الأول النشأة العائلية للسيد فضل الله، وتحصيله الدراسي، وأهم نتاجاته الفكرية التي تعكس ثوابته وأصول نظريته السياسية، وذلك في ثلاثة مطالب، فيما ينشغل المبحث الثاني بتناول أهم المؤثرات التي أسهمت في صياغة معالم فكره السياسي من خلال مطلبين، يتطرق الأول إلى الحديث عن أثر البيئة النجفية على آرائه السياسية، وعلاقتها بمجرب الدعوة الإسلامية، في حين يذهب الآخر إلى البحث في تأثير البيئة اللبنانية على فكره، وتحديد الإطار العام لسلوكه السياسي.

أما الفصل الأول فقد تطرق إلى موضوع السلطة السياسية في فكر السيد محمد حسين فضل الله، إذ يتحدث المبحث الأول عن ولاية الفقيه من حيث الأدلة الثبوتية، وموقف السيد فضل الله من حيثية الإطلاق والتقيد، وأهم الشروط الواجب توفرها عند المتصدي، وأبرز إشكالياتها من حيث الوحدة والتعدد، وذلك في ثلاثة مطالب، فيما ينصرف المبحث الثاني إلى عرض الرؤى النقدية للمدارس المادية الماركسية والرأسمالية، ونظراتها إلى السلطة السياسية عند السيد فضل الله، وذلك في مطلبين.

في حين يذهب الفصل الثاني إلى بيان موقف السيد فضل الله من التعددية

الحزبية، والذي اقتضى توزيعه إلى ثلاثة مباحث: يتطرق الأول إلى الرؤية الشرعية لوجود الأحزاب، وأبرز الاتجاهات الفكرية حول هذا الموضوع، ثم التطرق إلى موقف السيد فضل الله من الناحية الشرعية لهذه التنظيمات. ويتناول المبحث الثاني ليتناول التعددية السياسية في الإطار الإسلامي، وكيفية التعامل مع التنوع الإسلامي، والتنسيق بين الحركات الإسلامية لاسيما في ظل التعقيدات الإقليمية والدولية. ويذهب المطلب الثالث إلى تناول مشروعية التحالف مع الأحزاب العلمانية، وكيفية تكييف العلاقات بين القوى الإسلامية في ظل الأنظمة الوضعية، مما يسمح بإمكانية تحقيق المشاركة الفاعلة لهذه القوى لحفظ الصالح العام.

ويأتي الفصل الثالث ليوضح محددات وضوابط علاقة فكر السيد فضل الله، وإبراز مكوناتها ومحدداتها القانونية في ظل توظيف النص الديني انطلاقاً من الاستجابة لمتغيرات التحولات الحداثوية، فيتناول المطلب الأول الإطار النظري لمفهوم المواطنة وفق التصور الإسلامي، أما المطلب الثاني فيبحث في مكونات المواطنة عند السيد فضل الله في ضوء المتغيرات المعاصرة، لاسيما الضمانات لهذا الحق للأقليات الدينية، موصولاً ذلك بدورهم في النشاط السياسي داخل إطار الدولة الإسلامية.

أما المبحث الثاني فيتناول الرقابة الشعبية على السلطة السياسية عند السيد فضل الله، فاقترض ذلك تقسيم المبحث إلى أربعة مطالب، يتناول الأول الإطار النظري لمفهوم الرقابة الشعبية، وماهية المفهوم وفق الدلالة التاريخية. أما الثاني فيتناول دور الأمة في ضوء النص لتأكيد شرعية الأداء الرقابي وأهم مرتكزاته. ويتناول الثالث بحث الآليات التي من شأنها تعزيز فاعلية الدور الرقابي. في حين أن المطلب الأخير يلقي الضوء على إشكالية الدور الرقابي بين الأمة والنظام الإسلامي المعاصر. ويعمل المبحث الثالث على تناول المعارضة السياسية في ظل

الدولة الإسلامية، والذي ينقسم إلى ثلاثة مطالب: الأول يتحدث عن الإطار النظري لمفهوم المعارضة السياسية وخلفيتها التاريخية، أما المطلب الثاني فيتطرق إلى تصور المعارضة السياسية عند السيد فضل الله، ويعالج المطلب الثالث إشكاليات المعارضة السياسية من حيث الطابع السلمي والمسلح في ظل الدولة الإسلامية، وموقف السيد فضل الله منها.

وتنتهي الدراسة بخاتمة تتضمن جملة من الاستنتاجات حول الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله.

تمميد

السيرة الذاتية للسيد محمد حسين فضل الله والعوامل المؤثرة فيها

يشير أغلب علماء الاجتماع إلى أن دراسة أي فكر أو مدرسة فكرية - لها منطلقاتها على الصعيد الاجتماعي والديني والسياسي - تقتضي تفكيك العوامل الدافعة لولادة ذلك الفكر أو الموقف^(١).

فالإنسان يخضع لمحيطه في بلورة رؤيته الفكرية وتنمية قدرته، بحسب ما يؤكدُه أحد المفكرين الإسلاميين - كون الإنسان - محكوم في بنائه الفكري وعلاقته مع الآخر ضمن إطار النظام الاجتماعي والمنظومة القيمية المتحكمة في ذلك المجتمع^(٢).

وتأسيساً على ذلك فإن معالجة فكر السيد محمد حسين فضل الله تتطلب التعرف على طبيعة البيئة الاجتماعية التي ترعرع فيها، وأبرز المؤثرات التي أسهمت في صياغة أفكاره وتصوراتهِ اللاحقة، وهذا ما سيختص به هذا الفصل من خلال مبحثين:

الأول: يتناول سيرته الذاتية، وأبرز من تأثر بهم من أسرته، وتحصيله الدراسي، وأهم ملامح شخصيته.

الثاني: يتناول معالجة تأثير البيئة النجفية واللبنانية عليه، وأثرها في صياغة معالم فكره السياسي.

١- نقلاً عن: علي الأديب، العوامل المساهمة في بناء الشخصية، مجلة الفكر الجديد، ع(١)، لندن - دار

الإسلام، ١٩٩٢م، ص٧٣.

٢- انظر: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، قم - بيبك فذك، ٢٠٠٦م، ص٤٦.

المبحث الأول

السيرة الذاتية

يؤدي المحيط الاجتماعي الأولي (الأسرة)، وما يحتزنه من قيم إنسانية وحضارية دوراً في فاعلية وتشكيل الأنماط السلوكية التي تنعكس على حركية الفرد، وتنمية وعيه المجتمعي، والتعامل مع الآخر مستقبلاً، لاسيما إذا كانت الأسرة تعمل على تطوير مهارات الطفل وقدراته، وتصحيح المسارات الأولية عن طريق استعمال لغة التوجيه والنصح، والتركيز على الدلالات والمؤشرات الإيجابية وتطويرها، وذلك خلاف النمط القسري في التنشئة الاجتماعية، والذي يؤدي إلى خلق شخصية متمردة قلقة، ومشحونة بالتوتر النفسي تجاه الآخر^(١).

لقد أسهمت أسرة السيد فضل الله في غرس حب العلم لديه، وخلق ورعاية بواكير منطلقاته الفكرية، ورؤاه الدينية والسياسية.

المطلب الأول

أولاً: الولادة والنسب

ولد السيد محمد حسين بن السيد عبد الرؤوف بن السيد نجيب الدين ابن السيد محيي الدين بن السيد نصر الله بن محمد بن فضل الله، في مدينة النجف الأشرف، وذلك في التاسع عشر من شهر شباط عام ١٩٣٥م^(٢).

١- انظر: عبد الرسول عداي، العاطفة الأسرية وأثرها على الطفل، مجلة النبأ، ع(٧٥)، كربلاء، المستقبل للثقافة والإعلام، ٢٠٠٥م، ص ٩٢.

٢- انظر: سهام حمية، المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي، دراسة في فكر السيد محمد حسين فضل الله، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٥.

وهو الولد الأكبر من بين إخوته العشرة، وجاءت التسمية المركبة (محمد حسين) اعتماداً على تقاليد متبّعة، وتعبيراً عن المحبة والتبرك باسم النبي محمد (ص) والإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (ع)^(١).

ويتمي السيد محمد حسين فضل الله إلى عائلة دينية يعود نسبها للإمام الحسن ابن علي بن أبي طالب (ع).

وجده لأبيه آية الله السيد نجيب فضل الله أحد أهم علماء الشيعة ومراجعهم في جبل عامل، وصاحب إحدى المدارس العريقة، والتي تخرج منها أكابر علماء تلك الحقبة^(*).

أما والده فهو السيد عبد الرؤوف فضل الله، الذي يعد من المرجعيات المعروفة في النجف الأشرف وفي لبنان، ولد في بلدة عيناتا بنت جبيل في جبل عامل عام ١٣٢٥هـ، فقد والده وهو في العاشرة من العمر، ولكن ذلك لم يمنعه من مواصلة تعليمه الديني، إذ درس القرآن الكريم ونهج البلاغة في مدرسة في بنت جبيل، وفي الثامنة والعشرين من عمره هاجر إلى النجف الأشرف، ودرس في حوزتها العلمية.

وتتلمذ السيد عبد الرؤوف فضل الله على يد أعلام المرجعيات الدينية، أبرزهم أخوه السيد محمد سعيد فضل الله، إذ درّسه المقدمات والسطوح، ودرس

١- انظر: صابرينا مرفان، حركة الإصلاح الشيعي، ص ٨٢، ترجمة هيثم الأمين، بيروت - دار النهار، ٢٠٠٣م. وانظر: محمد هادي الأميني، آل فضل الله، مجلة المرشد، ع(٣ - ٤)، سوريا - مؤسسة البلاغ، ١٩٩٥م، ص ٢٠٨ وما بعدها.

* نجيب الدين فضل الله (١٢٨٠ - ١٣٣٦هـ): من علماء جبل لبنان المتأخرين، وبالتحديد في قرية عيناتا، طلب علومه الدينية في جبل عامل على يد الشيخ (محمد علي آل عز الدين)، هاجر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته، وبعد عودته إلى جبل عامل أنشأ مدرسة دينية كان لها الدور الكبير في تأهيل عدد كبير من العلماء والمفكرين. انظر: محمد الياسري، الحركة الفقهية في جبل عامل، مجلة الحوار الفكري والسياسي، ع(٣٨ - ٣٩)، قم - المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، ١٩٨٩م، ص ٢٨٥. وانظر: محمد هادي الأميني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٨.

البحث الخارج على يد الشيخ النائيني والسيد عبد الهادي الشيرازي^(*)، وبلغ مرحلة عالية من العلم والاجتهاد ليعود بعد هذه المسيرة إلى لبنان برفقة عائلته عام ١٩٥٥م^(١). وتصدى السيد عبد الرؤوف فضل الله للإمامة والإفتاء في جبل عامل بعد وفاة أخيه وأستاذه آية الله السيد محمد سعيد فضل الله^(**).

وأصبح السيد عبد الرؤوف فضل الله من علماء جبل عامل ولبنان في الفتوى والقضاء، والبحث في أمهات المسائل العلمية والقضائية، إذ كان المرجع الديني في ذلك الوقت السيد عبد الهادي الشيرازي، ويرجع المؤمنون إليه في جبل عامل ولبنان^(٢). وتتلذذ على يده جملة من العلماء المعروفين من أبرزهم السيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد جواد فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين^(٣).

وتوفي السيد عبد الرؤوف عام ١٩٨٤م، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف، ودفن في مقبرة وادي السلام^(٤).

* السيد عبد الهادي الشيرازي (١٣٠٥ - ١٣٨٢هـ): ولد في سامراء، وهاجر إلى النجف الأشرف، ودرس على يد كبار أساتذة الحوزة، تصدى للمرجعية بعد وفاة السيد أبي الحسن الأصفهاني بعد إلحاح الكثير من أنصاره، طبع رسالته العملية، وذاعت شهرته الفتوائية في العالم الإسلامي مما جعله يتبوأ مكانة ذات أهمية في الأوساط العلمية، وترك العديد من المؤلفات، نقلاً عن محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، إعداد شفيق الموسوي، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٩م، ص ٢٨٤.

١- الراحل الكبير آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، مجلة المنطلق، ع(٢٧)، بيروت، الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٨٥م، ص ٩٠.

** السيد محمد سعيد بن السيد نجيب الدين آل فضل الله، عالم كبير ومحقق أصولي، درس عند السيد أبي الحسن الأصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني في حوزة النجف الأشرف هو وأخوه السيد عبد الرؤوف، إذ كانا سوية في النجف الأشرف لطلب العلم، ودفن فيها بتاريخ ٨ جمادى الثانية ١٣٧٤هـ. انظر: محمد هادي الأميني، آل فضل الله، مجلة المرشد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٩.

٢- السيرة الذاتية للسيد عبد الرؤوف فضل الله موقع بينات: <http://www.bayyanat.org.lb>

٣- انظر: الراحل الكبير آية الله عبد الرؤوف فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠. وانظر: محمد هادي الأميني، آل فضل الله، مجلة المرشد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠.

٤- السيرة الذاتية للسيد عبد الرؤوف فضل الله موقع بينات، مصدر سبق ذكره.

رثى السيد محمد حسين فضل الله والده بقصيدة شعرية بعنوان (عينك في الكرى)، والتي يظهر من خلالها مدى تأثر السيد فضل الله الابن بوالده في بث روح التسامح ورفض العنف^(١).

أما أمه فهي الحاجة (رؤوفه بنت الحاج حسن بزوي)، شقيقة نائب البرلمان الراحل (علي بزوي) من بنت جبيل، ويقول السيد فضل الله عنها: «كانت أمي امرأة بسيطة لا تملك الكثير من الثقافة، وهي من عائلة جنوبية، ولم تعش شبابها إلا وهي زوجة على أساس أنها لم تأخذ مجالاً واسعاً من الثقافة في بلدها»^(٢).

توفيت والدة السيد فضل الله عام ١٩٩٢م، وراثها بعد عدة أيام من الوفاة بقصيدة بعنوان (رحماك - في روح أمي)^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن العلماء لاسيما آل فضل الله من أصول خارج جبل عامل في الأصل، إذ إنهم استوطنوا مكة التي تركوها أواخر القرن السادس عشر وجاءوا إلى عيناتا واستقروا فيها^(٤).

وفي السياق ذاته يؤكد السيد فضل الله أنه ينتمي إلى الأشراف الحسينيين، لاسيما الشريف حسين والعائلة المالكة في الأردن، ويؤكد فضل الله أنه يمتلك وثائق تؤكد أن عائلة فضل الله تنتمي إلى الأشراف الحسينية في مكة، وتعود إلى أربعمئة سنة حصل عليها من قضاء فلسطين وأشراف فلسطين ولبنان^(٥).

-
- ١- انظر: محمد حسين فضل الله، على شاطئ الوجدان - ديوان شعري، بيروت - دار رياض الرئيس، ١٩٩٠م، ص ١٥.
 - ٢- انظر: إسماعيل الفقيه، وضاح الحلو، أسئلة وردود من القلب، ط٣، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م، ص ١٠. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل - خفايا وحقائق، إعداد نجيب نور الدين، بيروت - رياض الرئيس، ٢٠٠١م، ص ٤٩٤.
 - ٣- انظر: علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي المتنوع، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ١٦٦.
 - ٤- انظر: صابرينا مرفان، مصدر سبق ذكره، ص ٨١.
 - ٥- انظر: محمد حسين فضل الله، نشرة نشاطات، ع(٤٠)، بيروت - المكتب الاعلامي لسماحة السيد محمد حسين فضل الله، ١/٩/٢٠٠١م، ص ٧.

وتعد مدينة جبل عامل مدرسة فقهية وأدبية وثقافية مفتوحة على المدارس الإسلامية الأخرى، إذ يؤكد السيد فضل الله أن علماء جبل عامل كانوا يسافرون إلى العديد من الدول ويتلمذون على يد علماء المذاهب الأخرى، وأن المناخ العلمي السائد في مدرسة جبل عامل آنذاك كان منفتحاً، وليس مغلقاً من جانب الإطار المذهبي، وهذا ما يظهر جلياً بلحاظ آراء العلماء الأعلام، لاسيما السيد محسن الأمين، والشيخ محمد جواد مغنية، وغيرهم، إذ درسوا في حوزة النجف الأشرف، وعادوا إلى جبل عامل للتبليغ، ولهم من التأسيسات الفقهية - التي ما زالت شاخصة إلى اليوم في البناء الفكري لمدرسة النجف الأشرف - الجهد الكبير^(١).

لقد كان لأسرة السيد محمد حسين فضل الله بتاريخها العلمي دوراً كبيراً في نشأته، ومن الطبيعي أن يكون متأثراً بالمناخ الأسري، بدءاً من والده المرجع عبد الرؤوف فضل الله، وعمه السيد محمد سعيد فضل الله، وأخوه محمد جواد فضل الله^(*)، الذي ترك أثراً واضحاً في نفسه^(٢).

وبناءً على ما تقدم يلاحظ ان للنشأة الأسرية التي ترعرع فيها السيد محمد حسين فضل الله الدور الكبير في توجيه خطه الفكري، مما يفضي إلى أن يكون منهجه الثقافي مترادفاً في ضوء المحيط العائلي، ولاسيما في إطار تحصيله للعلوم الإسلامية.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة مع صحيفة عكاظ السعودية، ع(٢٥٥)، نشرتها جريدة بيانات، بتاريخ ٢٩/٢/٢٠٠٨م.

* محمد جواد فضل الله: هو نجل السيد عبد الرؤوف بن السيد نجيب الدين فضل الله، ولد عام ١٣٥٧هـ في النجف الأشرف، ودرس عند والده المقدمات الحوزوية، وحضر البحث الخارج عند السيد الخوئي والشيخ حسين الحلبي، ارتحل بصحبة أبيه إلى جبل عامل، ثم عاد إلى النجف الأشرف لمواصلة الدراسة، وعاد إلى بلاده، وواصل الكتابة في الشعر والنثر في الصحف، وانتابه المرض الذي حال دون المتابعة في الدرس والتحقيق، توفي سنة ١٣٩٥هـ. انظر: محمد هادي الأميني، آل فضل الله، مجلة المرشد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، فضائل الإسلام والحياة - ديوان شعري، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٣٣١.

وتأثر السيد فضل الله بأساتذة وعلماء مدرسة النجف الأشرف، ومن جملة من تأثر بهم أستاذة الأول والده المرجع الديني آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، إذ يؤكد السيد فضل الله بأنه تأثر بوالده، ويشير إلى طبيعة الأسلوب التربوي الذي تلقاه على يديه، والذي كان السبب الأساس في صياغة شخصيته العلمية، إذ كان النقاش مع والده يأخذ أسلوباً منفتحاً حتى في القضايا التي تمثل الخط الأحمر بحسب تعبيره، والتي يحظر تناولها كونها تعد من الكفريات، وكان الهدف منها الوصول إلى الدليل، وعدّ الشك الخطوة الأولى في تحصيل اليقين^(١).

ثانياً: النشأة والتربية

نشأ السيد محمد حسين فضل الله في كنف والده المرجع الديني آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، وكانت هذه النشأة الدور الكبير في التأسيس الديني لانطباعات الطفولة الأولى، إذ يقول السيد فضل الله في بيان تلك الانطباعات: «أنا من عائلة دينية، ونشأت في هذا المحيط... وتوجيهي الديني كان طبيعياً جداً، بحيث لا يشعر من يعيشه بالمأساة في هذا المجال، ربما لأن المناخ لم يفتح على أفق آخر، لكنه لم يصل إلى حد الثورة»^(٢).

فضلاً عن ذلك تزامنت ولادة السيد فضل الله مع بزوغ حركة الإصلاح السياسي في بداية الثلاثينيات^(٣)، والتي اتسمت بالنفوذ البريطاني في إرساء مرتكزات الدولة العراقية، وتجاذبات الواقع الدولي بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، الذي ظهر جلياً في بداية الخمسينيات إبان مرجعية الشيخ محمد حسين كاشف

١- انظر: علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحمدي الممنوع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح (٢٢)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م، ص ٣٢.

٣- انظر: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، ط ٢، لندن - مؤسسة دار الإسلام، ١٩٩٩ م، ص ٣٢٨ وما بعدها.

الغطاء، الذي أسهم في إسقاط عدة وزارات إبان الحكم الملكي^(١).

وعاصر أيضاً بروز حركة الإصلاح الديني للمرجع الديني محسن الأمين، ونقده للممارسات الدينية المتمثلة بالمجالس الحسينية التي تعرض ثورة الإمام الحسين (ع) بأسلوب غير صحيح يمتزج بالخرافة والأساطير، فضلاً عن نقد الأساليب المتبعة في تدريس العلوم الدينية، وضرورة أن تكون المناهج حديثة وسلسلة^(٢).

ويمكن القول إن السيد فضل الله متأثر بشكل كبير بأداء وأفكار السيد محسن الأمين، لاسيما حول أبعاد وممارسة الطقوس الدينية، إذ يقول السيد فضل الله في هذا الصدد: «إننا إذا أردنا التأسّي بالإمام الحسين (ع) لنجرح أو لنقتل فإن علينا أن نجرح في الخط الذي نواجه فيه أعداء الله»^(٣).

وكانت لتلك الحركة الإصلاحية الدور الإيجابي في نشأة السيد فضل الله، إذ لم تكن نشأته عفوية، بل كانت نشأة منفتحة على المجتمع، يقول السيد فضل الله في هذا الصدد: «كنت أشعر بأن علي أن أرى نفسي لأكون الإنسان المسلم الذي يعيش إسلامه في نفسه، انفتاحاً على الله سبحانه، وحباً له، وخوفاً منه، كمحاولة جادة للحصول على رضاه، حتى أكون مسلماً صادقاً في حركة الإسلام في داخل حياته وخارجها...»^(٤).

١- جمال سنكري، مسيرة قائد شيعي - السيد محمد حسين فضل الله، ترجمة: آصف ناصر، بيروت - دار الساقى، ٢٠٠٨ م، ص ٦٥، ٦٩.

٢- محمد حسين فضل الله، الجانب الاجتماعي والإصلاحي في حياة العلامة السيد محسن الأمين، كتاب المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين - مجموعة من الباحثين) في ذكراه السنوية، دمشق - المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية، ١٩٩٢ م، ص ٨٧ وما بعدها.

٣- محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد: نجيب نور الدين، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١ م، ص ٥٨٧.

٤- عادل القاضي، أحمد أحمد، دنيا الشباب - حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٤، بيروت - مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٩٩٨ م، ص ٢٤٧.

يرى السيد فضل الله أن على الإنسان أن يعيش هموم ولغة عصره، وأن يفتح على الآخر وفق ضوابط وأخلاقيات الإسلام، لا أخلاقية الذاتية^(١).

وقد تأثر السيد فضل الله بوالده المرجع الديني آية الله عبد الرؤوف فضل الله، ويرى السيد فضل الله (الابن) أن والده من الشخصيات النادرة التي أسهمت في بنائه الفكري، من خلال الحرية الممنوحة من الوالد لولده الأكبر في مناقشة الأفكار والآراء التي أسهمت في بلورة حرية التعبير، والاعتراض عليها.

وكان لا يشعر بأي نوع من الضغط الأبوي الذي تتسم به - عادةً - علاقة الولد بوالده في المجتمعات المحافظة^(٢).

وقد تأثر السيد فضل الله بجده لأمه الحاج (حسن بزوي)، فضلاً عن تأثره بوالده، ولاسيما خلال مرحلة ترده على النجف الأشرف، إذ تلقى على يده الكثير من المعارف الدينية، ويقول السيد فضل الله في وصف جده إنه: «كان من المصلحين، يمثل الإنسان القدوة في صلاحه، وفي عبادته، وإخلاصه لله سبحانه وتعالى». وإذا كانت الأمور الدينية أخذت حيزاً من اهتمامات السيد فضل الله، فإن القضايا السياسية لم تكن بعيدة عنه وعن محيطه، فقد تأثر بنخاله النائب البرلماني (علي بزوي)، الذي كان يتداول معه في الكثير من القضايا السياسية والأحداث اللبنانية^(٣).

ومما لا شك فيه أن طبيعة الأجواء الدينية والأحداث السياسية التي عاش فضل الله في كنفها، قد مهدت لتوجهاته الفكرية والسياسية والدينية، التي جعلته من أبرز المفكرين الإسلاميين السياسيين المعاصرين.

١- المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

٢- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (٢٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥.

٣- علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي المتنوع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

المطلب الثاني

تحصيله الدراسي

بدأ السيد فضل الله دراسته في النجف الأشرف في مسجد كاشف الغطاء، إذ تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم في محلة العمارة^(١).

ثم درس عند (الشيخ موسى) في إحدى غرف الصحن الحيدري الشريف، ويقول السيد فضل الله في وصفه لأستاذه: «كان أكثر تنظيماً من شيخنا الأول وأكثر لياقة، ولا أدري إذا كان أكثر ثقافة»^(٢).

درس السيد فضل الله في مدرسة فتحت من هيئة دينية لجمعية منتدى النشر، وهي جمعية أسست من علماء مثقفين أرادوا ان يكونوا جسراً بين الماضي والحاضر على حد تعبيره^(٣).

وكان السيد فضل الله متوقد الذكاء، مما حمل إدارة منتدى النشر على قبوله في الصف الثالث ولكنه ترك منتدى النشر بعد سنة واحدة متجهاً للالتحاق بالحوزة العلمية للنجف الأشرف^(٤).

إن توجه السيد محمد حسين فضل الله إلى الدراسات الحوزوية، وعزوفه عن إكمال الدراسة في المدارس الحديثة يرجع إلى طبيعة النشأة (التربوية)، إذ إن نشأته في

١- سليم الحسني، صراع الإيرادات - دراسة في الفكر الحركي للسيد حسين فضل الله، ط٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م، ص ١٢٣.

٢- قبل أن ينتقل السيد فضل الله إلى مسجد كاشف الغطاء كان عند أحد المشايخ، والذي يصفه فضل الله بأنه كان أمياً لا يمتلك أي قدر من الثقافة في الأداء التربوي، بل كان قاسياً ويستخدم أسلوب (الفلقة) في تحفيظ القرآن مما حدى بالسيد فضل الله إلى تركه. انظر: إسماعيل الفقيه، وضاح الحلو، أسئلة وردود من القلب، مصدر سبق ذكره، ص ١١.

٣- المصدر نفسه، ص ١٢.

٤- عادل القاضي، أحمد أحمد، دنيا الشباب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٣.

وسط عائلة دينية - لها ثقلها في الوسط النجفي فقهيًا - هي التي أثرت فيه، وجعلته ينحى هذا المنحى، فالتحق بحوزة النجف الأشرف سنة ١٣٦٣هـ، وكان عمره آنذاك إحدى عشرة سنة، واستمرت دراسته حتى سنة ١٣٨٥هـ، حيث درس المقدمات^(*) والسطوح^(**) عند والده المرجع الديني آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله^(١).

وحضر السيد فضل الله البحث الخارج^(***) عند أعلام الحوزة النجفية، وكان من أبرز أساتذته السيد أبو القاسم الخوئي^(٢)، وآية الله السيد محسن الحكيم، والشيخ حسين الحلبي، ومحمد الشاهرودي^(٣).

كما درس السيد فضل الله الفلسفة عند الشيخ صدر البادكوبي^(****)،

* المقدمات: هي المرحلة الأولى في الدراسة الحوزوية يدرس فيها الطالب قواعد اللغة العربية والبلاغة والمنطق، وتتراوح الدراسة فيها من ثلاث إلى خمس سنوات. انظر: شبلي الملائق، تجديد الفقه الإسلامي - محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، بيروت - دار النهار، ١٩٩٨م، ص ٥٥.

** السطوح: وهي المرحلة التي تقع بين المقدمات والبحث الخارج، وتعد مرحلة تكميلية يدرس فيها الطالب علم أصول الفقه، وعلم الفلسفة، وتنصف هذه المرحلة بمسحة استدلالية تهدد السبيل لمرحلة البحث الخارج في استنباط الحكم الشرعي. انظر: أسامة البصري، المؤسسة الدينية بين ثوابت الماضي وضرورات الحاضر، مجلة الفكر الجديد، ع(٦)، لندن - دار الإسلام، ١٩٩٣م، ص ٣١.

١- محمد الحسيني، السيد محمد حسين فضل الله مفسراً، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٢٧.

*** البحث الخارج: هي المرحلة الثالثة، وتكون شبيهة بمرحلة الدراسات العليا في المجال الأكاديمي، إذ يدرس فيها الطالب المسائل الفقهية والقضايا الأصولية (أصول الفقه)، وجاءت هذه التسمية لأن الدراسة تكون خارج الكتب المقررة، وهذه المرحلة تؤهل الطالب إلى استنباط الحكم الشرعي (الاجتهاد). انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، حياة حافلة وفكر خلاق، قم - قلم مكتون، ١٤٢٨هـ، ص ٤٨.

٢- السيد أبو القاسم الخوئي: هو أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي، ولد في خوي في أذربيجان بإيران عام ١٨٩٩م، وهاجر إلى النجف عام ١٩١١م، ودرس في حوزة النجف الأشرف، تسلم المرجعية الدينية عام ١٩٧٠م، وتوفي عام ١٩٩٢م. انظر: قيس من حياة الإمام أبي القاسم الخوئي، إعداد حسين الحلبي، بيروت - مؤسسة المنار، ١٩٩٢م، ص ٢٢ وما بعدها.

٣- للمزيد من التفاصيل انظر: أديب القبيسي، من هو السيد فضل الله، موقع بينات، مصدر سبق ذكره.

**** صدر البادكوبي (١٣١٦ - ١٣٩٢هـ): هو من أبرز أساتذة الفلسفة في النجف الأشرف، وقد مارس التدريس للفلسفة لأكثر من أربعين سنة، وكان السيد محمد باقر الصدر والسيد محمد حسين فضل الله من تلامذته، توفي في (١١ شعبان ١٣٩٢هـ)، ودفن في مقبرة وادي السلام في النجف الأشرف، نقلاً عن محمد حسين فضل الله، بينات - حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦.

ويصف السيد فضل الله طبيعة الأجواء العلمية آنذاك، ومدى تفاعله معها من خلال المناقشة مع الأساتذة في جو علمي مكثف، إذ يقول في هذا الصدد: «وأذكر أن بعض أساتذتي كان يقول لي: عليك أن تجتهد بجمعك في كل كتاب تدرسه، بأن تفكر في أن تناقش صاحب الكتاب»^(١).

وكان الجو العلمي - بحسب رأي فضل الله - يسوده التعارف في المذاكرة، وبيان الغموض في عبارات حواشي الكتب، فضلاً عن أن الحوزة في النجف كان يسودها الجدل الفكري خلال العطل الأسبوعية يومي الخميس والجمعة، ويستمر النقاش والمذاكرة حوالي خمس أو ست ساعات، لإثارة الإشكالات والمناظرات بين الطلبة، ولاسيما فيما يتعلق بالأساليب النقدية لنظريات علم الأصول وعلاقته بالواقع^(٢).

وفضلاً عما تقدم فقد تأثر السيد فضل الله بالأجواء الشعرية التي كانت سائدة في منتديات النجف الأدبية، فقد تولع بالأدب ولاسيما الشعر، لأنه ينحدر من عائلة شعرية، مما أدى إلى أن يلقي معارضة كبيرة في داخل الوسط النجفي آنذاك، بحجة أن ذلك يؤدي إلى انعدام جدوى وإمكانية الطالب من مواصلة الدرس الفقهي، مما دفعه للذهاب إلى المرجع الديني آية الله عبد الهادي الشيرازي لغرض الاستشارة حول العزوف عن دراسة الأدب، وقد نصح السيد الشيرازي التلميذ بمواصلة الممارسات الأدبية، لأن ذلك من شأنه صقل السليقة، ونضوج الذوق الأدبي في استنباط الحكم الفقهي^(٣).

ويؤكد السيد فضل الله أنه كان في العاشرة من عمره عندما أنشأ أول قصيدة

١- انظر: محمود سويد، الإسلام وفلسطين - حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، بيروت - مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥م، ص ١، ٢.

٢- انظر: محمود سويد، الإسلام وفلسطين - حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ٣.

٣- انظر: سليم الحسني، صراع الإرادات - دراسة في الفكر الحركي للسيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

له، وكان مطلعها^(١):

والدين هو عقيدة شَعَّتْ على أفق الوجود

ومبادئ توحى لنا روح التضامن والصمود

ومما تجدر الإشارة إليه أن السيد فضل الله كان على الدوام وما زال يحن لانتمائه لمدينة نشأته الأولى، ألا وهي النجف، وهذا الانتماء الوجداني والعاطفي ناشئ من كون النجف موطن ولادته ودراسته، حيث كانت مراعٍ حياته وتحصيله العلمي في مدرسة النجف العلمية، ويتمنى العودة إلى دياره الأولى إذ يقول: «إنني أحب العودة إلى النجف في أي وقت، لأنها مسقط رأسي، وملاعب طفولتي، وحركة شبابي، وهي التي عاشت في داخلها ونواديها وحوزاتها كل عناصر شخصيتي...»^(٢).

وبناء على ما تقدم يلاحظ أن السيد فضل الله كان شديد التأثر بالأجواء العلمية والفكرية في النجف آنذاك.

وقد تأثر السيد فضل الله تأثراً روحياً بعمه المرجع الديني آية الله السيد محمد سعيد فضل الله، الذي يُعدُّ من أعلام المرجعيات الدينية في النجف الأشرف آنذاك، وقد شجعه على الاستمرار في نظم الشعر، وعدم الاهتمام بالمعارضين لذلك، إذ يرى السيد محمد سعيد فضل الله أن تنمية المواهب الأدبية تكون مقدمة لنيل الاجتهاد^(٣)، لأن الاجتهاد بحسب رأيه - ينطلق في فهم الكتاب والسنة من ثقافة أدبية، يستطيع الفقيه من خلالها أن يتفهم إحياءات الكلام إلى جانب مضمونه، ولذلك شجعه على الاستمرار في هذا الاتجاه^(٤).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، إضاءات إسلامية، بيروت - دار النهار، ٢٠٠٣م، ص ١٤٢.

٣- الاجتهاد: هو استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة. انظر: علي الحسيني السيستاني، المسائل المنتخبة، ٩ط، بيروت - دار المؤرخ العربي، ١٩٩٦م، ص ٥. وسنشير لاحقاً إلى مفهوم الاجتهاد (الأعلمية) بالتفصيل في بحث نظرية ولاية الفقيه ضمن إطار الرسالة.

٤- نقلاً عن: سهام حبية، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

أما علاقته بالمرجع الديني الكبير السيد محسن الحكيم فهي علاقة قرابة ومصاهرة، كون السيد محسن الحكيم خال السيد فضل الله، وهو بحسب رأي السيد فضل الله، كان يمثل المرجعية العربية المفتوحة بشكل أكثر من المرجعيات الإيرانية^(١).

وإذا كان التأثير البارز في فكر السيد فضل الله لوالده، فإن ذلك لا يعني عدم تأثره بالأساتذة الذين تعلم على أيديهم، وخاصة السيد الخوئي، وهذا ما يؤكده البعض: «إذ كان السيد فضل الله الوكيل العام في لبنان عن مرجعية السيد أبي القاسم الخوئي إلى حين وفاة الأخير، وأطلق السيد فضل الله على إحدى مبرات الأيتام اسم أستاذه الخوئي، وهي مبرة السيد الخوئي، وهي أول مبرة أيتام أسسها السيد فضل الله»^(٢).

نال السيد فضل الله مرتبة الاجتهاد، وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره^(٣)، ومارس التدريس في حوزة النجف لمرحلة المقدمات والسطوح، وحضر عنده العديد من الطلبة، لاسيما العراقيين واللبنانيين والسوريين، ودرّس كتابي (المكاسب) و(الرسائل) للشيخ الأنصاري، وكتاب (كفاية الأصول) للأخوند الخراساني^(٤).

ومن أبرز تلامذة السيد فضل الله الشيخ راغب حرب، والسيد حسن نصر الله^(٥)، والسيد جعفر فضل الله، الذي يكتب مقالات في صحيفة بينات الناطقة

١- انظر: بريارة سلافين، مقابلة مع السيد حسين فضل الله، نشرتها جريدة بينات، ع(٣٦٤) بتاريخ ٢٠٠٨/٥/٢م.

٢- مقابلة شخصية مع المبلغ الديني الشيخ نافع الماجدي، دمشق - حوزة المرتضى، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٥م.

٣- انظر: جعفر الشاخوري، مرجعية المرحلة وغبار التغيير، ط٢، بيروت - دار الأمير، ١٩٩٨م، ص٤٤٢.

٤- بلا مؤلف، المرجعية المؤسسة، إنجازات وآمال، ط٣، بيروت - الدائرة الإعلامية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٥م، ص٧.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة تلفزيونية، محطة LBC اللبنانية، بتاريخ ٢٠٠٠/٥/١١م.

باسم مرجعية السيد محمد حسين فضل الله^(١).

وقد أعلن السيد فضل الله تصديه للمرجعية الدينية عام ١٩٩٥م، نظراً للحاجة الملحة في إيجاد تأسيسات فقهية للمسائل المعاصرة، بناءً على رغبة الكثير من مؤيديه ومناصريه^(٢).

ويمتاز أسلوب السيد فضل الله في المجال الفقهي بمخالفته للمشهور، والذي قد يؤدي في بعض الأحيان إلى الخروج عن المؤلف، وهو أمر غير لائق في نظر الفقهاء ووعيههم وتحذّر شعبيتهم عند العامة^(٣).

في حين يرى أحد الباحثين أن سمة الجرأة الفقهية عند السيد فضل الله هي محاولة لكسر الجمود، وتجاوز حالة المؤلف في بعض الأمور التي يعدها الناس من الثوابت غير القابلة للنقاش^(٤).

وفضلاً عن ذلك فإن المهتمين بدراسة النظرية الفقهية للسيد فضل الله، يؤكدون اعتماده على استعمال التقنيات الحديثة، والاستعانة بالخبراء في استنباط الحكم الشرعي في بعض الحالات، مثل: الموت الدماغية، توقف القلب... إلخ^(٥).

وتأسيساً على ما تقدم يلاحظ أن الاستدلال الفقهي عند السيد فضل الله - بغض النظر عن التحفظات من بعض الأوساط - يمتاز بالعمق والواقعية، والموازنة بين

١- انظر: إحسان يوسف، سكرتير مدير مكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٢م.

٢- انظر: سوسن الأبطح، الشيخ فضل الله ينشر رسالته ويعلن عن مرجعيته - مجلة المرشد، ع(٣، ٤)، دمشق، ١٩٩٥م، ص ٢٨٣.

٣- انظر: مجيب محمد علي، المسائل الفقهية بين الأصالة والمعاصرة، مجلة المرشد، ع(٣، ٤)، دمشق، ١٩٩٥م، ص ٢٧٢.

٤- انظر: باسم سعد، المسائل الفقهية.. إطلالة جديدة نحو المرجعية، مجلة المرشد، ع(٣، ٤)، دمشق، ١٩٩٥م، ص ٢٧١.

٥- مقابلة شخصية مع محمد الحسيني - مدير مكتب السيد فضل الله - دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٧م.

روح الحكم الشرعي ومواجهة المتطلبات البشرية اللامتناهية، من خلال التطور التقني الهائل الذي أظهر عجز النظر الفقهية في مواجهة التقدم السريع الحاصل في العالم، فضلاً عن ذلك فإن جرأة السيد فضل الله - على الرغم من التحفظ عليها من بعض الفقهاء - استطاعت أن تجمع ما بين الأصالة، كونه خريج أكبر مدرسة علمية، وما بين كونه من أصول لبنانية ذات نمط متحرك ثقافياً، متنوع في تفاعلاته المجتمعية سلوكياً، وهذا يغير ذهنية الاندهاش الفقهية من آراء السيد فضل الله، إذا ما أدركت خلفيات التنوع الذي يفرض تحدياً في الموازنة بين الأصول ضمن دوائر واتجاهات متحركة.

ويُعدُّ السيد محمد حسين فضل الله من أقطاب العمل الإسلامي الحركي، ويمكن ملاحظة بعده الحركي الذي يلحظ من خلال شخصيته الفكرية التي انعكست على نتاجاته المتنوعة، سواء على المستوى الفقهية، أو التربوي، أو السياسي... إلخ.

كما يمكن إجمال ملامح شخصيته ورؤاه الفكرية، التي تبدو واضحة الإدراك في تناوله للقضايا الساخنة على المستوى الإسلامي وغير الإسلامي، ولكن التبع الدقيق لهذا الفكر الغزير الذي يتميز بمعالجات أولية بشكل عام، ومعالجات مرحلية لحالات الطوارئ الاعتراضية بشكل عميق ودقيق، لا يؤدي إلى الإخلال بمرتكزات النظرية السياسية العامة لفكره^(١).

يعتمد السيد فضل الله في بنائه الحركي على مرتكزات أساسية في الحوار والانفتاح والمعاصرة، ويتمظهر ذلك جلياً من خلال المواقف والمفاهيم الآتية:

أ- ابتعاده عن العنصرية، وتأكيدده على الرؤية الإنسانية في الدعوة للإسلام، إذ يقول بهذا الصدد: «إن الروح الدينية تنطلق... في مضمونها الرسالي - القائم

١- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م.

على الحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن - بالأسلوب الذي يعمل على الدخول إلى عقل الإنسان وقلبه، والتفاد إلى واقع حياته، ومناقشة فكره باحترام... إلخ^(١).

ب- يرفض السيد فضل الله الانتماءات الحزبية الضيقة، ويرى نفسه مفكراً إسلامياً منفتحاً على الجميع، مؤكداً رفضه للعيش ضمن الدوائر الرسمية للمؤسسات الدينية ذات الطبيعة الطائفية، مؤكداً حالة النزوع نحو الأفكار في الهواء الطلق^(٢).

ج- رفض التعصب الديني، لأن التعصب في أصله ينطلق من فقدان الذهنية العلمية، ويسبب الجمود وسيطرة التخلف على الذهنية الإسلامية، كما يسبب فقدان روح وأسلوب الحوار الهادف المسؤول^(٣).

د- رفضه للإرهاب وكل أشكال العنف، كونه يعد هذه المسألة لا مبرر لها من الناحية الإنسانية والشرعية، إذ يقول: «أنا لم أشجع أي إرهاب في العالم، لأنني أؤمن أنه لا يجوز لك أن تؤذي المدنيين تحت طائلة أي شعار سياسي، وقد استنكرت الخطف، خطف اللبنانيين لبعضهم، وخطف الأجانب»^(٤).

هـ- دعوته للحوار، فمن أهم المرتكزات الفكرية للسيد فضل الله إيمانه العميق بالحوار الإنساني، لأن الحوار بحسب رأيه يمثل الجسر لملاقاة الطرف الآخر في تبادل الأفكار^(٥)، ويدعو السيد فضل الله للتداول مع التيارات السلفية، وصدور

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، مج ٥، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ١٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة تلفزيونية، محطة LBC اللبنانية، مصدر سبق ذكره.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، التعصب الديني، الشبكة الدولية للمعلومات، موقع بينات، مصدر سبق ذكره.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط... تمرد على ثقافة الخوف، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م، ص ٤٧.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله، قه الحياة، جريدة بينات، ع (٢٦١)، بتاريخ ١١/٤/٢٠٠٨م.

هذه الدعوة كان الهدف منها تأكيد الوعي، والانفتاح على الآخر، ومحاربة الشعارات الإعلامية والمجاملات وفق ضوابط لغة الصراحة، والاحتكام إلى الكتاب والسنة، للحد من المواقف السلبية المتسمة بالطابع الشعائري العاطفي، وذلك من أجل وحدة الأمة، وتفعيل حركة واقعية للحفاظ على استقرار المنطقة في مواجهة الخطر الاستكباري^(١).

و- العقلانية، فمن الثوابت الأساسية في الخط الفكري للسيد فضل الله اعتماده على نقطة مركزية في فهمه للإسلام، وهي العقلانية، لأن العقل - بحسب رأيه - يمثل قيمة أساسية بوصفه حجة من الله سبحانه وتعالى، مؤكداً ذلك بالمأثور «العقل رسول من الداخل، والرسول عقل من الخارج»^(٢).

وهو بذلك يتمتع بالجرأة الفكرية في مناقشة الآراء من خلال اعتماده على إعطاء الرأي الآخر وزناً نوعياً، وعدم إهماله، لأن المعرفة حق إنساني مشروع ليس حكراً على فئة معينة، ومن هنا جاءت آراؤه العامة، ولاسيما الفقهية مخالفة للمشهور^(*)، من خلال إفتائه بجواز تقليد المجتهد المتجزئ^(٣)، لأنه لا يرى إمكانية للأعلمية بصورة مطلقة^(٤).

ي- رفض الطائفية، إذ يرى أن من أهم شروط التخلص من الطائفية هو

١- انظر: حسن الصفار، مبادرة هامة لإطلاق الحوار الإسلامي، جريدة بنات، ع(٢٢٨)، بتاريخ ٢٤/٧/٢٠٠٧م.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٩م، ص ٣٧.

* المشهور - بحسب رأي السيد فضل الله - «هم الفئة الغالبة في عددها من الفقهاء الذين يلتقون على فتوى واحدة، وقد يتحقق العنوان بين القدماء فيطلق عليه (مشهور القدماء)، وقد يتحقق بين المتأخرين فيطلق عليه (مشهور المتأخرين). انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الحياة: حوار أعده أحمد أحمد، عادل القاضي، ط ٧، بيروت، مؤسسة المعارف للطبوعات، ٢٠٠٣م، ص ٣٣.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الفتاوى الواضحة، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م، ص ٢٥.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ٩.

ترسيخ الحوار بين الإسلام والمسيحية، إذ يقول: «إنني أطرح الحوار الإنساني مع الإنسان، لتكون مسيحيتنا في حركة إنسانيتنا، وليكن إسلامنا في حركة إنسانيتنا، حتى ينطلق الإسلام والمسيحية في حركة الحوار من موقع أننا نجد إنسانيتنا في هذا، ونجد إنسانيتنا في ذلك، ونحاول أن نكشف خطوط هذه الإنسانية، وما يمكن أن يكون قد زيد هنا أو هناك»^(١).

المطلب الثالث

المؤلفات

يتميز النتاج الفكري للسيد محمد حسين فضل الله بالغرارة والتنوع في شتى المجالات، فضلاً عن ما كتب عن رؤياه الأدبية ودراساته القرآنية، ولا يمكن الجزم بإحصائية كاملة من نتاجاته كونه على قيد الحياة، ولكن هذا لا يمنع من إحاطة أولية بنتاجاته المعرفية، وقد اعتمدنا في الهيكلية العامة في سرد مؤلفاته على الموضوعات التي تناولها فيها، فضلاً عن ما أشارت به الدراسات حول جوانبه الفكرية، سواء على المستوى الحركي، أو الأدبي، أو القرآني... إلخ^(٢).

أولاً: الدراسات القرآنية، وتشمل:

١- تفسير من وحي القرآن: وهو تفسير للقرآن الكريم يعتمد على الإحياءات القرآنية في معالجة الواقع المعاصر، ويمتاز بالأسلوب الحركي في استنباط النص القرآني، وقد طبع ثلاث مرات، وجاءت الطبعة الثالثة منقحة ومزينة في أربع وعشرين جزءاً مع الفهارس... دار الملاك - بيروت، ٢٠٠٧م.

١- انظر: محمد حسين فضل الله - حوار مع طلاب جامعيين، شباب لبنان بين أصداء الحرب وآفاق المستقبل، بيروت - دار المجتبي، ١٩٩٣م، ص ٣٦.

٢- على سبيل المثال، انظر: إسماعيل خليل، السيد محمد حسين فضل الله شاعراً، ١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ٣٤.

٢- أسلوب الدعوة في القرآن: وهو كتاب يتكون من ١٣٣ صفحة، طبع لأول مرة عام ١٩٦٠م، يبين فيه السيد فضل الله طبيعة الدعوة القرآنية القائمة على عدم الإكراه، مفنناً آراء المستشرقين حول اضطهاد الشريعة الإسلامية لحقوق الأقليات، وموضحاً فيه طبيعة وإمكانية التعايش في ظل الدولة الإسلامية... ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٤١٨هـ.

٣- الحوار في القرآن: كتاب يتناول نظرية الحوار في الإسلام وفق النص القرآني، محدداً فيه قواعد ومعطيات الحوار... ط ٦، مؤسسة بهمن الخيرية - بيروت، ١٩٩٨م.

٤- من عرفان القرآن: كتاب يتكون من مجموعة من المحاضرات ذات البعد الأخلاقي وفق النص القرآني، والتي ألقاها في مسجد الإمام الرضا (ع) في بئر العبد... طبع عام ١٤١٨هـ.

٥- حركة النبوة في مواجهة الانحراف.

٦- دراسات وبحوث قرآنية.

ثانياً: الكتب الفقهية

وهي النتاجات الفقهية للسيد فضل الله، فضلاً عن التقريرات التي كتبها تلامذته من خلال دروس البحث الخارج في المعهد الشرعي في لبنان، وحوزة المرتضى (ع) في دمشق، وتشمل الآتي:

١- الفتاوى الواضحة: وهي تعليقات على الرسالة العملية للسيد محمد باقر الصدر، بناء على رغبة المؤمنين، وقد دجت فيها آراء السيد فضل الله الفقهية، ويتكون الكتاب من (٥٠٠) صفحة... ط ٢، دار الملاك - بيروت، ١٩٩٨م.

- ٢- أحكام الشريعة: وهي الفتاوى الفقهية (العبادات والمعاملات)، يتكون الكتاب من (٥٥٦) صفحة... دار الملاك - بيروت، ٢٠٠٣م.
- ٣- فقه الشريعة: الرسالة العملية ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يختص بالعبادات، والثاني يختص بالمعاملات والأطعمة، والثالث يختص بأحكام العلاقات الزوجية... ط ٩، مكتب السيد محمد حسين فضل الله - قم، ٢٠٠٣م.
- ٤- دليل مناسك الحج: وهو أحكام واستفتاءات تخص فريضة الحج، أجاب عنها السيد فضل الله بشكل مفصل... ط ١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٥م.
- ٥- كتاب الصوم: يختص هذا الكتاب بمجموعة من الأحكام الفقهية في الصوم بشكل مبسط... ط ١، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م.
- ٦- المسائل الفقهية: يحتوي الكتاب في جزئه الأول حوالي (١٢٠٠) مسألة، تتمحور حول الصلاة والخمس، أما الثاني فقد اشتمل على (١٢٠٠) مسألة تتمحور حول العبادات... طبع لأول مرة ١٩٩٦م.
- ٧- فقه الحياة: هو أسلوب رائد وفق نمط الحوار، ويتضمن: التقليد، والانتماء الحزبي، وفقه الأدب، وفقه العلاقات، والجنس، والفن، ويقع في (٣٠٩) صفحة... ط ٧، بيروت - مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٣م.
- ٨- تحديات المهجر: كتاب يتضمن فقه المهاجر، وأهم الاستفتاءات التي تهم المهاجرين، ويقع في (٣٤٧) صفحة... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ٩- الهجرة والاعتراب: كتاب يعالج فيه السيد فضل الله مسائل الهجرة والاعتراب، وعملية الانتماء للأحزاب الغربية، والتحديات التي تعترض المسلمين في ديار المهجر، وفق النمط الحوارية... بيروت - دار العارف، ١٩٩٩م.

١٠- البلوغ: تقرير لبحث السيد فضل الله الفقهي حول الاستدلال الفقهي في تحديد البلوغ الشرعي للذكر والأنثى بناء على الرؤية الطبية، والاستدلالات القائمة على أساس التقدم التقني، وهو أسلوب رائد وعلمي دقيق، كتبه السيد جعفر فضل الله... طبع لأول مرة في قم عام ٢٠٠٧م.

١١- فقه الشركة، ط ١، بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٢م.

١٢- فقه الوصية، ط ١، بيروت، دار الملاك، ١٩٩٧م.

١٣- الصيد والذبابة، ط ١، بيروت، دار الملاك، ١٩٩٨م.

١٤- فقه المواريث: ج ١، ج ٢، ط ١، بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٠م.

١٥- كتاب النكاح: ج ١، ج ٢، ط ١، بيروت، دار الملاك.

١٦- كتاب الطلاق، ط ١، بيروت، دار الملاك.

١٧- كتاب الجهاد، ط ١، بيروت، دار الملاك.

١٨- كتاب اليمين والعهد والنذر، ط ١، بيروت، دار الملاك.

١٩- كتاب الرضاع، ط ١، بيروت، دار الملاك.

٢٠- الاجتهاد بين الماضي وآفاق المستقبل... ط ١، بيروت - المركز الثقافي

العربي، ٢٠٠٩م.

ثالثاً: كتب السيرة وأهل البيت (ع)

١- الرسول الداعية في القرآن الكريم: يتناول الكتاب أهداف النبوة التي تستهدف التغيير باتجاه المنهج القويم، الذي يركز على حركة الإسلام في الواقع... بيروت - المركز الإسلامي الثقافي، ٢٠٠٧م.

٢- في رحاب أهل البيت: سلسلة من المحاضرات والندوات، تحدث فيها

السيد فضل الله عن الحماسة الحركية لسيرة أهل البيت في تربية وتثقيف الأمة، وتأصيل الخط الإسلامي الأصيل في العلاقات الاجتماعية، ودور عقيدة مدرسة أهل البيت، والسلوك العقائدي في بناء المجتمع، ويقع في جزأين... بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ م.

٣- علي ميزان الحق: كتاب يتناول فيه ملامح شخصية الإمام علي (ع)، وانعكاسات هذه الشخصية على مستوى البعد العقائدي في تربية المجتمع وإدارة أزماته، وكيفية إدارة أسلوب المعارضة بالإطار السلمي، وفلسفة الفكر المعارض ضمن إطار الدولة الإسلامية... طبع لأول مرة في قم ٢٠٠٣ م.

٤- الزهراء القدوة (ع): مجموعة من المحاضرات التي ألقاها السيد فضل الله على امتداد ثلاثة عقود، يتناول فيها أبعاد شخصية السيدة فاطمة الزهراء (ع)، مركزاً على الدروس العملية التي من شأنها تقديم الأتموزج القدوة للإنسان المعاصر في مواجهة التحديات، وفق إichاءات الخطب والمواعظ، بعيداً عن التشويه التاريخي الهائل في طيات التاريخ الإسلامي... ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١ م.

٥- شرح خطبة الزهراء (ع): هو كتاب يشرح فيه السيد فضل الله المضامين الرسالية والحركية التي تتناولها السيدة الزهراء (ع) في خطبتها، بناء على خلفية الاهتزازات التي حصلت بعد وفاة الرسول الأعظم محمد (ص)، ولاسيما قضية الإمامة وحقها في فدك... بيروت - دار العارف، ٢٠٠٦ م.

٦- حديث عاشوراء: كتاب يحتوي على سلسلة من المحاضرات والمقابلات والأحاديث للقاعدة الشعبية في فهم البعد الحركي والواقعي في الانفتاح لفهم فلسفة عاشوراء، والمضامين الفكرية لثورة الإمام الحسين (ع)، والابتعاد بهذه القضية المحورية في الذهنية الإسلامية عن التشوهات

والانحرافات المجتمعية في آليات الممارسة الشعائرية لها... ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م.

٧- من وحي عاشوراء: رؤى وإجاءات عالج فيها السيد فضل الله آليات توظيف الثورة الحسينية في مواجهة التحديات للمجتمع المعاصر، ولاسيما مشروعية الثورة على السلطة السياسية في ضوء التجربة التاريخية للإمام الحسين (ع)... بيروت - دار الملاك، ١٩٩٦م.

٨- نظرة إسلامية حول عاشوراء: كتاب يتناول فيه أسلوب التوازن في طرح مدرسة عاشوراء، ومفاهيم الرؤية العاشورائية على مستوى مسؤولية الأمة تجاه الحاكم... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.

٩- تأملات في آفاق الإمام الكاظم (ع): كتاب يتناول أبرز ملامح شخصية الإمام الكاظم (ع)، ونصائحه ومواعظه، فضلاً عن توصيات للأمة في كيفية التعامل مع الحاكم الجائر... بيروت - مؤسسة العارف.

رابعاً: كتب المجتمع والتربية

١- دنيا الطفل: وهو كتاب من النمط الحوارى يعالج فيه السيد فضل الله النظرية التربوية الإسلامية في تنمية الطفل وأهم حقوقه، ودور البيئة في التنشئة الاجتماعية، وموقف الإسلام من العنف الأسري... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.

٢- دنيا الشباب: وهو كتاب من النمط الحوارى يعالج فيه السيد فضل الله فقه الشباب من خلال محاور يعالج فيها المراهقة، وإشكالية الهجرة في بلاد الغرب، والموقف الإسلامى من العمل السياسى للمرأة، والإسلام وثقافة الجنس، والإسلام والحب، وتعدد الزوجات، والعرف والزواج المؤقت... ط ٤، بيروت - مؤسسة العارف، ١٩٩٨م.

٣- تأملات إسلامية حول المرأة: وهو كتاب يتكون من مجموعة أحاديث متنوعة حول بعض الجوانب المتصلة بالمرأة من وجهة نظر إسلامية، للإجابة على الاستفهامات حول حق المرأة في الحرية، الزواج، مشكلة العنوسة... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٥م.

٤- دنيا المرأة: كتاب من النمط الحوارية، يرد فيه السيد فضل الله على ادعاءات الحضارة الغربية في قضية تحرير المرأة من العبودية عند الرجل الشرقي، فضلاً عن بلورة التأسيسات الفقهية حول إمكانية تولي المرأة للسلطة والتصدي للمرجعية الدينية، وفلسفة الحجاب، وحدود الطاعة بين الزوجين... بيروت - المركز الإسلامي الثقافي، ١٤١٧هـ.

خامساً: الدواوين الشعرية

١- على شاطئ الوجدان: مجموعة شعرية تمثل بدايات التجربة الشعرية للسيد فضل الله تعكس الواقع النفسي المشحون بالإحساس والحين في الرجوع إلى البدايات وعنقوان الشباب... بيروت - دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠م.

٢- قصائد الإسلام والحياة: مجموعة قصائد كتبها على امتداد أكثر من ثلاثين سنة، تتصل بذكريات البيئة النجفية وتفاعلاتها، بدءاً من الجو الأسري، إلى التحول السياسي، وصعود نجم الحركات الإسلامية، إلى تجربة السيد فضل الله في لبنان... ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.

٣- يا ظلال الإسلام: رباعيات شعرية تميزت بنزعة نقدية، وأدوات تعكس هموم الواقع الإسلامي، بشكل يعكس بصمات السيد فضل الله في مواجهة تحديات النهوض بالمسؤولية الرسالية... ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.

سادساً: محاضرات ومفاهيم

١- تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة: محاضرة ألقاها السيد فضل الله في مدينة طرابلس، عاصمة الشمال اللبناني، بتاريخ ١٦ ربيع الأول ١٤١٩هـ.

٢- الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء: محاضرة ألقاها السيد فضل الله في الجامعة الأمريكية في بيروت، بتاريخ ١٩/١/١٩٩٤م.

٣- الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري: محاضرة ألقاها السيد فضل الله في طرابلس في الشمال اللبناني، بتاريخ ٧/٥/١٩٩٩م.

٤- الحوار بلا شروط تمرد على حالة الخوف: نص لمقابلة أجرتها قناة LBC في برنامج (كلام الناس)، بتاريخ ٢٨/١٢/١٩٩٥م.

٥- المرجعية وحركة الواقع: كلمة ألقاها السيد فضل الله حول المرجعية في مدرسة المصطفى (ص) بتاريخ ٥ شعبان ١٤١٤هـ.

٦- الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة: عنوان المحاضرة التي ألقيت في الجامعة اليسوعية في بيروت، تناول فيها السيد فضل الله مسائل تتعلق بالفقه الطبي، مثل: الاستنساخ، والتبرع بالأعضاء، والموت الرحيم، والبعد الأخلاقي لمهنة الطب، والمحافظة على أسرار المريض، وقد تم إصدار هذه المحاضرة من قبل المكتب الإعلامي التابع لسماحته.

٧- مسائل عقائدية: مجموعة من المسائل ذات البعد القرآني، أجاب عنها السيد فضل الله لترسيخ الوعي العقائدي، ومواجهة حملات التشكيك بالله تعالى والعقائد الدينية الأخرى، قم - المكتب الإعلامي للسيد محمد حسين فضل الله، ١٤٣٣هـ.

٨- العدل المنتظر: عنوان محاضرة ألقاها السيد فضل الله بمناسبة ولادة

- الإمام المنتظر (عجل الله فرجه) في دمشق - في الحسينية الحيدرية، ١٤١٩هـ.
- ٩- على ضفاف الوصية: سلسلة من المحاضرات الرمضانية يشرح فيها السيد محمد حسين فضل الله وصية الإمام علي (ع) لولديه الحسن والحسين (ع)، ويتناول شرح الوصية بطريقة مبسطة لجماهير الأمة، بحيث لا تخل بعمق ووضوح الفكرة، قم - المكتب الإعلامي للسيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٦م.
- ١٠- مع روحانية الزمن - شرح أدعية أيام الأسبوع: شروحات على أساس الإيحاءات لمضامين أدعية الإمام زين العابدين (ع) المعروفة بأدعية أيام الأسبوع في الصحيفة السجادية المنسوبة له (ع)... قم - المكتب الإعلامي للسيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٦م.
- ١١- (١٠٠) سؤال وجواب: سلسلة حوارية لمفاهيم عقائدية وفقهية وقرآنية وعامة، يحاول فيها السيد فضل الله الإجابة على قضايا ومسائل متنوعة، وهي (٢٢) حلقة أصدرها المركز الإسلامي الثقافي... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.
- ١٢- فاسألوا أهل الذكر: سلسلة مسائل فقهية وعقائدية وقرآنية، صدرت في بيروت - دار الملاك، بالتعاون مع المركز الإعلامي الإسلامي الثقافي، ٢٠٠٤م.
- ١٣- الندوة: سلسلة محاضرات أسبوعية ألقاها السيد فضل الله يوم السبت من كل أسبوع في حوزة المرتضى (ع) بدمشق، يتناول سلسلة من المحاضرات في الحقل القرآني، والفكري والعقائدي والسيرة والاجتماع، وهي تسعة عشر مجلداً لحد الآن... بيروت - قم.
- ١٤- بينات: وهي مجموعة محاورات ومقابلات أجريت مع السيد فضل

الله، يتناول فيها القضايا الإسلامية، وقضايا الوعي الفكري والسياسي، وقد تم طرحها في الندوات الأسبوعية في لبنان... بيروت - دار الملاك، ١٩٩٩ م.

١٥- تقوى الصوم: وهو سلسلة محاضرات رمضانية يطرح من خلالها السيد فضل الله أهم مرتكزات وأبعاد الصوم، ولاسيما الصوم السياسي في تحقيق العدل، ومحاربة الاستبداد... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣ م.

سابعاً: خطب صلاة الجمعة

١- الجمعة منبر ومحراب: مجموعة خطب ألقاها السيد فضل الله في مسجد بئر العبد في الضاحية الجنوبية لبيروت عام ١٩٨٨ م، كون تلك المرحلة تمثل إطلاقة على الحدث التاريخي، الذي كان له الدور في عدة تطورات في مسار الحياة السياسية والاجتماعية في لبنان... ط ٢، دار الملاك، ١٩٩٧ م.

٢- صلاة الجمعة الكلمة والموقف: مجموعة من خطب الجمعة ألقاها السيد فضل الله عام ١٩٨٩ م، تصدى من خلالها لمعالجة قضايا الأمة ومصيرها في مواجهة التحديات، لاسيما بعد تنامي الوعي الحركي، وتبلور الصحوة الإسلامية المتجسدة بالثورة الإسلامية في إيران... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.

٣- صلاة الجمعة الكلمة والموقف: مجموعة من الخطب ألقاها السيد فضل الله في مسجد الإمامين الحسينين في حارة حريك في بيروت أواخر ١٤١٦ هـ... بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨ م.

٤- صلاة الجمعة الكلمة والموقف: مجموعة من الخطب ألقاها السيد فضل الله في مسجد الإمامين الحسينين عام ١٩٩٧ م، يهدف من خلالها إلى صياغة الإنسان الرسالي ذي القيم والفضائل، تأسياً واقتداءً بصلاة الرسول (ص) في بناء المجتمع... بيروت - دار الملاك - ٢٠٠٤ م.

٥- صلاة الجمعة الكلمة والموقف: مجموعة من الخطب والمواقف ألقاها السيد فضل الله في مسجد الإمامين الحسين في حارة حريك عام ٢٠٠٥م، يتناول فيها السيد فضل الله أبعاد الإرهاب الدولي، وانعكاسات ذلك على المنطقة، ولاسيما لبنان، والطائفية، والغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق، وسياسة الرئيس الأمريكي بوش تجاه العراق، وحقيقة نشر الديمقراطية... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م.

ثامناً: مؤلفات الحركة الإسلامية

١- قضايانا على ضوء الإسلام: وهو زبدة عطاءات السيد فضل الله خلال الخمسينيات من القرن العشرين من خلال إسهاماته بافتتاحيات مجلة الأضواء بعنوان (كلمتنا)، التي يتناول فيها شتى القضايا من أهمها: الإطالة على الذكريات الإسلامية، والموقف منها، والتجربة في العمل الإسلامي، ومشكلة الفراغ العقائدي... النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ.

٢- الإسلام ومنطق القوة: هذا الكتاب يؤسس فيه السيد فضل الله مفهوم القوة من وجهة نظر إسلامية على المستوى الفكري، والسياسي، والاقتصادي، وكيفية مواجهة التيارات المضادة، لآليات التغيير، ولاسيما الليبرالي والماركسي... ط ٣، بيروت - الدار الإسلامية، ١٩٨٦م.

٣- خطوات على طريق الإسلام: هذا الكتاب يعد خلاصة التجربة السياسية والاجتماعية، إذ يؤصل فيه السيد فضل الله النظرية الإسلامية في العمل الإسلامي، ولاسيما في الأوضاع الإيجابية والسلبية (التقية)، وكيفية تركيز مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام، مقارنة ذلك بالأطروحات المادية الماركسية والرأسمالية... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.

٤- الحركة الإسلامية هموم وقضايا: سلسلة مقالات كتبها السيد فضل الله في

مجلة المنطلق التي تصدر عن الاتحاد الإسلامي في بيروت، يعالج فيها سماحته أهم إشكاليات العمل الإسلامي في الثمانينيات، وشروط الانفتاح على التيارات العلمانية ومشروعية المشاركة السياسية في الأنظمة غير الإسلامية... طبع لأول مرة عام ١٩٩٠م.

٥- مع الحكمة في خط الإسلام: سلسلة مقالات كتبها السيد فضل الله في مجلة الحكمة يركز فيها على شرح مفهوم الحكمة في القرآن، وتأسيس هذا المفهوم الفكري، وتحقيق الرؤية الواقعية في فهم خلفيات الطائفية، ومشروعية تعدد المذاهب الفكرية في الإطار الإسلامي... بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥م.

٦- إضاءات إسلامية: هذا الكتاب يتناول فيه السيد فضل الله سيرته الذاتية، ورؤيته للقضية الفلسطينية، ومستقبل المقاومة الفلسطينية... بيروت - دار النهار، ٢٠٠٣م.

٧- الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها: يتناول السيد فضل الله في هذا الكتاب نشوء وتطور وأداء الحركة الإسلامية منذ بداياتها، من خلال مراجعة نقدية لمراحل تطورات الحركة الإسلامية، بغية تعزيز الإيجابيات، وصياغة برامج الحركات الإسلامية لتجنب الأخطاء، وتصويب المسار السليم لمواجهة المستقبل... بيروت - دار التوحيد.

٨- أحاديث في قضايا الوحدة والاختلاف: كتاب يتضمن مجموعة من المقالات والأبحاث، يتناول فيه السيد فضل الله مشروع الوحدة، وأهم مرتكزاته ومعوقاته... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.

٩- مفاهيم إسلامية عامة: يتناول السيد فضل الله في هذا الكتاب الواقع الفكري والسياسي للأمة الإسلامية، ويستنتق سماحته التجربة الواقعية لحركة

الإسلام... ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.

١٠- الإسلاميون والتحديات المعاصرة: هذا الكتاب يتضمن مجموعة من المحاضرات واللقاءات والندوات المتنوعة، يتناول فيها سماحته جملة من القضايا من وجهة نظر إسلامية، أهمها النظام العالمي الجديد، القومية، الماركسية، الأصولية... ط ٢، بيروت - دار الملاك.

١١- إرادة القوة: هذا الكتاب خلاصة لأفكار السيد فضل الله حول شرعية وفلسفة المقاومة ضد الاحتلال الصهيوني، بيروت - المركز الإسلامي الثقافي.

١٢- أمراء وقبائل: يتضمن هذا الكتاب العديد من المقابلات واللقاءات، يتناول فيها السيد فضل الله خلفية وأبعاد الأزمة اللبنانية منذ بداياتها، وانعكاساتها على المستوى الداخلي والخارجي... بيروت - رياض الريس، ٢٠٠١م.

١٣- اتجاهات وأعلام: وهو كتاب يتضمن جملة من المقابلات واللقاءات، يتناول فيها السيد فضل الله قضايا فكرية أهمها ولاية الفقيه، وشؤون المرجعية، ومفهوم المعارضة في الإسلام... بيروت - دار الملاك.

١٤- حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع: وهو كتاب يتضمن مجموعة حوارات أجريت مع السيد فضل الله في عدد من الصحف والمجلات اللبنانية والعالمية، تتناول ثلاثين محوراً في الفكر والسياسة والاجتماع... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.

١٥- قضايا إسلامية معاصرة: عبارة عن كتاب وفق النمط الحوارية، يتناول فيه السيد فضل الله موقف الإسلام الحركي من العديد من القضايا المعاصرة، أبرزها القومية، والمراجع والعصمة، والنص والشورى، والنظام الدولي، وعالمية الإسلام... ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.

١٦- صراع الإرادات: هذا الكتاب من النمط الحوارى، مادته الأساسية خمسة لقاءات مع السيد فضل الله، تتمحور حول الفعل الحركى لسماحتة، واستعراض البعد الحركى فى فكره الإسلامى... ط٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.

١٧- الإنسان والحياة: مجموعة من المحاضرات والدروس التى ألقاها السيد فضل الله، وكان الهدف منها الانفتاح على الذات والآخر، وتوظيف ذلك ضمن إطار تنوع الثقافات، ومسؤولية الفرد الحضارى فى طرح الإسلام... ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.

١٨- المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية: كتاب من النمط الحوارى، يعالج فيه السيد فضل الله إشكالات الواقع المرجعى تاريخياً، وي طرح المرجعية المؤسسة على أساس النظرة الواقعية، والشروط اللازم توفرها فى البناء المؤسساتى لمواجهة التحديات المستقبلية... ط٣، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٤م.

١٩- الفقيه والأمة: تأملات فى الفكر الحركى والسياسى عند الإمام الخمينى، ودور الأمة فى الدولة الإسلامية... ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.

٢٠- من أجل الإسلام: وهو سلسلة من المحاضرات والخطب والمقابلات التى يحاول السيد فضل الله فيها شرح طبيعة التعايش فى ظل الدولة الإسلامية، وإمكانية طرح شعار الجمهورية الإسلامية فى لبنان... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.

٢١- المقدس والمدنس.. أمريكا ورواية الإرهاب الدولى: وهو سلسلة من المقابلات واللقاءات الصحفية، تناول السيد فضل الله فيها مفهوم الإرهاب فى السياسة الأمريكية بناء على خلفية أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م، وموقف الإسلام من العنف والإرهاب... بيروت، دار رياض الرئيس، ٢٠٠٣م.

٢٢- في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي: وهو من الكتب المتميزة، يتناول فيه السيد فضل الله إمكانية الحوار الإسلامي مع المسيحية، وطبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية، وإمكانية التعايش الواقعي بين الطرفين لتعزيز القواسم المشتركة... بيروت - دار الملاك، ١٩٩٤م.

٢٣- المشروع الحضاري الإسلامي^(*): هو كتاب من النمط الحوارى يعالج فيه المركب الحضاري الإسلامي، ودولة الإنسان كخيار مرحلي للدولة الإسلامية، وإشكالات العمل الإسلامي... بيروت - مؤسسة العارف، ١٩٩١م.

٢٤- خطاب الإسلاميون والمستقبل: وهو كتاب من النمط الحوارى، يتناول فيه السيد فضل الله تأكيد الخطاب الإسلامي من خلال شرح سماحته لمعايير وطرق تحديد المصطلحات الإسلامية، وموقفها من مفردات الحركة الإسلامية، كالقيادة، والصحة الإسلامية، وتشريح الخطاب الإسلامي، وضرورة التلازم بين النص، وأهمية توظيف النص في وضع استراتيجية الحركات الإسلامية لصياغة المشروع الإصلاحى التغييرى فى المجتمع... بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.

٢٥- نداءات للأمة والوطن: وهى سلسلة مواقف وخطب ومقابلات صحفية مع السيد فضل الله للعام ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م، تطرقت لأبرز القضايا الإسلامية، كالوحدة الإسلامية، والمواطنة وسبل تعزيزها فى لبنان... بيروت، المركز الإسلامى الثقافى، ٢٠٠٧م.

٢٦- وطن ممنوع من الصرف: وهى سلسلة من المواقف المتنوعة للأحداث السياسية والاجتماعية الجارية فى لبنان بين عامى ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م، لاسيما طبيعة النظام السياسى، والاستراتيجية الأمريكية تجاه لبنان... بيروت - دار

* المشروع الحضاري الإسلامي، مجلة المرشد، ع(٣، ٤)، سوريا، ١٩٩٥م، مصدر سبق ذكره، ص٣٢٣.

الملاك، ٢٠٠٦م.

٢٧- خطاب المقاومة والنصر: وهو سلسلة من المواقف والمقابلات الصحفية التي تطرح رؤية المقاومة الإسلامية على خلفية المواجهة الأخيرة بين حزب الله والعدوان الصهيوني على لبنان في تموز - ٢٠٠٦م... بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٦م.

٢٨- القانون بين الدين والأخلاق.

هذا فضلاً عن المقابلات والمواقف والمصنفات التي لم تطبع، وذلك لكونه على قيد الحياة.

إن هذه النتاجات الفكرية ذات الأبعاد المختلفة تشير إلى غزارة الإنتاج الفكري والثقافي للسيد فضل الله، كما تشير إلى تنوع اهتماماته، وسعة مداركه، وهذه السيرة العلمية لم تتوقف عند هذا الحد، فما زال السيد مواظباً على العمل الفكري، ومواظباً على إلقاء المحاضرات الدينية التي يتناول فيها مواضيع عديدة، تعكس مواكبته للتطورات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، وقد يضيف السيد فضل الله في السنوات القادمة مؤلفات أخرى، فضلاً عن سلسلة المؤلفات التي تمت الإشارة إليها.

المبحث الثاني

العوامل البيئية المؤثرة في سيرته الذاتية

إن أثر البيئة الاجتماعية على تكوين شخصية الفرد يترك أثراً في صياغة البناء الثقافي والفكري في المستقبل، ويتحدد سلباً أو إيجاباً وفق المنظومة المحيطة بالفرد، بدءاً من البيت إلى المدرسة، صعوداً إلى السلطة السياسية، وآليات تعاملها مع الأفراد.

وبناء على ما تقدم، يرى السيد فضل الله أن للبيئة دوراً يعتمل بشكل مباشر وغير مباشر في حركة الإنسان، سواء كان فقيهاً أم غير فقيه، فمهما كانت مكانته لا بد للفرد أن يتأثر بالثقافة السائدة، وليس بإمكانه أن يتحرر منها، ويتعامل مع الحقائق بصفة متجردة مطلقة، على حد تعبيره^(١).

وكان السيد فضل الله قد خضع إلى نمطين من الأنماط البيئية التي تركت بصماتها على أفقه المنفتح في تعامله مع العلوم الإسلامية والأدب، كونه وليد بيئة عرفت بأنها منبع الفكر والأدب الملتزم، ألا وهي بيئة النجف الأشرف، التي أكسبته حالة من التجذر في المحافظة على أصالة الفرد الملتزم بهويته الحضارية في فهم الإسلام.

أما النمط الآخر من التأثير الذي ما زال شاخصاً في تعامله مع الآخر، فهو انتقاله إلى لبنان، بوصفها وسطاً متنوعاً مفتوحاً، يتبنى أنواع من الثقافات والاتجاهات الفكرية، وبناء على هذا يجد الباحثون في فكر السيد فضل الله أهمية وضرورة في التعرف على أهم تأثيرات تلك الأنماط على أفكاره وسلوكه.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٩، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م، ص ٦٧٤.

المطلب الأول

البيئة النحفية وانتماؤه لحزب الدعوة

لقد شكلت النجف الأشرف محوراً حيوياً في فاعلية الحركة العلمية والأدبية في بدايات العقد الثاني من القرن العشرين، والتي تزامنت مع حركات النهضة والاستقلال، ودعوات النهضة الإصلاحية لتلبية حاجات المجتمع الإسلامي، والتي أثرت في إنشاء المنتديات والتجمعات الثقافية حتى وصلت إلى مرحلة النضوج عام ١٩٣٥م بإنشاء جمعية منتدى النشر، بجهود كل من الشيخ محمد جواد الحماصي، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد علي بحر العلوم، وكان الهدف من هذه التجمعات - ولاسيما منتدى النشر - إصلاح المناهج العلمية في حوزة النجف الأشرف، ومواكبة حالة المعاصرة في المدارس النحفية على الطراز الحديث الذي تتمتع به المدارس الحكومية^(١).

وقد عاش السيد فضل الله الإرهاصات الأولية للانفتاح المشوب بالحذر، إذ يصف تلك المرحلة بالقول: «كانت هناك جمعية الرابطة الأدبية إلى جانب جمعية منتدى النشر، وكنا نفتح فيها على بعض الأجواء الجديدة التي ربما كان يرضى عنها بعض المجمع العلمي الحوزوي في النجف الأشرف، وربما كان البعض يتهمها بالانحراف»^(٢).

وقد واكب السيد فضل الله في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينيات الحركة التجديدية التي شهدتها النجف الأشرف، فقد حدث تجدد فكري على أعلى المستويات الهرمية الشيعية، مع إقدام المجتهد الكبير محمد حسين كاشف الغطاء

١- انظر: محمد بحر العلوم، الرابطة الأدبية صفحة مشرقة في تاريخ النجف الأشرف، مجلة الفكر الجديد، ع(١٨)، دار الإسلام للدراسات والنشر - لندن، ٢٠٠٠م، ص ٥٦.

٢- انظر: إسماعيل الفقيه، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

على نشر كتابين حملتا رسالتين مهمتين من كاشف الغطاء تحددان المسار الواجب اتبعه:

أولاً: إن تجديد الإسلام هو الحل الوحيد.

ثانياً: إن أي عمل يقل عن نهضة شاملة لن ينجح في كبح جماح الخطرين اللذين أغارا بعنف على المجتمع الإسلامي، والمتمثلين بالصهيونية والشيوعية^(١).

وتأسيساً على ذلك يجد أحد الباحثين أن الحركية التي فهمها علماء النجف الشبان المتحمسون - ومنهم فضل الله، ومهدي الحكيم، ومحمد بحر العلوم، ومحمد مهدي شمس الدين، عند صدور هذين الكتابين - أن باب فتح أمام نوع جديد من الأدبيات^(٢).

ويقدم السيد فضل الله تصوره للتجديد الذي لا يعني إسقاط القديم كله واستبداله بفكر جديد لا علاقة له به، ليكون ذلك خروجاً عن الإسلام إلى غيره، بل يعني إعادة النظر في كل التجارب الاجتهادية في فهم الكتاب والسنة والواقع في كل التجارب التي استهلكها الزمن، لأن التطور - بحسب رأيه - أفضى إلى ضرورة استحداث أساليب معاصرة تتناغم مع الذهنية في فهم المفردات الثقافية كمدخلية للوصول إلى عقل الإنسان المعاصر، لأن للأسلوب دوراً كبيراً في الإقناع بالفكرة لدى الرافضين أو المتحفظين عليها على حد تعبيره^(٣).

ويرى أحد الباحثين «أن ولادة السيد الفكرية الأولى، يوم راح يسأل نفسه في مطلع شبابه كإسلامي مؤمن، كيف السبيل إلى دور للدين أكثر حركية في عملية التغيير مما كان يرى من فعل للسياسة، يكون أقدر بالاستناد إلى الإسلام على

١- انظر: شبلي الملائط، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.

٢- المصدر نفسه، ص ٥٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الأصالة والتجديد، مجلة المنهاج، ع(٢): بيروت - مركز الغدير للدراسات

الصمود الراسخ...»^(١).

وبناء على خلفية الجو النجفي وإرهاصاته التجديدية تَمظهرت فعاليات السيد فضل الله الأدبية باشتراكه مع السيد مهدي الحكيم^(*) بإصدار مجلة بعنوان (مجلة الأدب)، والتي صدرت قبل الخمسينيات^(**)، وكان عُمر السيد فضل الله ما بين الثانية عشرة والثالثة عشرة، وصدر منها أربعة أو خمسة أعداد^(٢).

ويشير السيد فضل الله إلى طبيعة الموضوعات في تلك الفترة، وموقف السلطة منها بالقول: «وكان العدد الأول - يقصد من مجلة الأدب - خاص بذكرى عاشوراء، وتوقف إصدار المجلة، بسبب الأوضاع السياسية الناشئة من الضغط... على الحركة الإسلامية»^(٣).

لقد كان السيد فضل الله شاعراً منذ طفولته الأولى لما امتازت به عائلته من تراث شعري غزير، إذ كانت بداياته الشعرية في العاشرة من عمره^(٤) بقصيدته التي يقول في مطلعها^(٥):

١- انظر: علي حسن سرور، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.

* السيد مهدي الحكيم: هو نجل المرجع الديني السيد محسن الحكيم، له علاقة حميمة بالسيد فضل الله كون الأول - وهو مهدي الحكيم - ابن خالة الثاني، ويعتبر من أبرز دعاة ومؤسسي حزب الدعوة، وأغتاله النظام العراقي السابق (حزب البعث) في الخرطوم عام ١٩٨٨م. انظر: محمد حسين فضل الله، الجمعة منبر وحراب - توثيق خطب صلاة الجمعة عام ١٩٨٨م، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م، ص ٦٤.

** صدرت المجلة عام ١٩٤٥م - ١٩٤٦م. انظر: سليم الحسني، صراع الإيرادات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤، وكذلك يرى البعض أن المجلة صدرت عام ١٩٤٩م - ١٩٥٠م. انظر: إسماعيل الفقيه، وضاح الخلو، أسئلة وردود من القلب، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوريات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح (١١)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م، ص ٧٠.

٥- انظر: محمود سويد، الإسلام وفلسطين - حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

فمن كان في نظم القريض مفاخراً ففخري طراً بالعلی والفضائل
ولست بأبائي الأباة مفاخراً ولست بمن يبكي لأجل المنازل

ومن الجدير بالذكر أن التجربة الشعرية النجفية التي كانت تمثل بدايات
النضوج الأدبي للسيد فضل الله جاءت لعدة عوامل، أبرزها نشأة السيد فضل
الله في أعرق البيئات الأدبية، وأرحبها أفقاً في مسامرة التطورات الأدبية في العالم
العربي، ومن هنا كانت الشخصية النجفية أعمق وعياً في تفاعلها مع التطورات
الفكرية، وأرهف حساً في معاشتها أحداث العصر اجتماعياً وسياسياً^(١).

وشارك السيد فضل الله في العديد من المهرجانات الأدبية في داخل النجف
وخارجها، حيث كان يستغل كل فرصة سانحة لتأكيد البعد الإبداعي في مناقشة
قضايا الواقع^(٢).

وقد ذاع صيت السيد فضل الله بشكل واضح في المهرجان الذي أقيم في
منطقة سوق الشيوخ في الناصرية عام ١٣٧٤هـ، إذ ألقى قصيدة بعنوان (يا
رسول الحياة) بمناسبة المولد النبوي الشريف، ونشرت القصيدة في كتاب (مولد
النور) الذي صدر بهذه المناسبة^(٣).

إن لشهرة الأديب الشاب الذي سطع نجمه في أروقة النجف ومنتدياتها،
وقدرته الشعرية، وطبيعة موضوعات قصائده التي تواكب الحدث على مختلف
الأصعدة، المقترنة بالمعاصرة في توظيف القرينة الشعرية، كان لكل ذلك الأثر في
أن يلقب السيد فضل الله بشاعر الفقهاء وفقه الشعراء^(٤).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، يا ظلال الإسلام (رباعيات)، تقديم عبد الهادي الفضلي، ط ٣، بيروت - دار
الملاك، ٢٠٠٠م، ص ٨.

٢- انظر: محمود سويد، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الرسول الداعية في القرآن الكريم، بيروت - دار الملك، ٢٠٠٧م، ص ١١١،
ص ١١٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، شرح خطبة الزهراء (عليها السلام)، تحقيق مصطفى الخضر، ط ٤، بيروت -
العارف للمطبوعات، ٢٠٠٦م، ص ٢٩.

ويؤكد أحد الباحثين رصانة التجربة الأدبية للسيد فضل الله بقوله: «والشباب الشاعر هو أُنْبُه ما رأيت من أقرانه الشباب الذين لم يقطعوا العقد الثاني، كما تجلّى لي أنه أشعر من رأيت منهم أيضاً»^(١).

إن المطالعة لأبرز الشعراء الكبار في العالم العربي، وخصوصاً اتجاه الشعر الحر يتمظهر جلياً في تحديد أبرز من تأثر بهم السيد فضل الله في تجربته الشعرية، إذ يشير إلى مدى وأهمية تأثيره بالأدب النجفي، مزاجاً ذلك بالحركة الأدبية التجديدية، التي كانت غير مستساغة من دعاة أدب القريض والمحافظة وحدة الوزن والقافية، إذ يقول بهذا الصدد: «لقد تأثرت بمحمد مهدي الجواهري، والأخطل الصغير، وإلياس أبو شبكة، وأحمد شوقي، وبذلك الجو الذي كان سائداً في مصر والعراق ولبنان، وأغلب الشعر الذي كان مطروحاً في الساحة كان يعبر عن قدر كبير من الوضوح حتى الرمزية لم تكن مثل رمزية الشعر الذي نقرأه في هذه الأيام»^(٢).

ويضيف قائلاً: «عندما أقرأ بدر شاكر السياب، وحتى صلاح عبد الصبور، ومحمد الفيتوري، وآخرين من هذا التيار أحس بعمق التجربة وامتدادها»^(٣).

وفي السياق ذاته كان السيد فضل الله كثير القراءة والمطالعة، فكان يقرأ المجالات العربية التي كانت تصدر لكبار الأدباء والشعراء، والتي كانت تتمحور حول الحركة الأدبية والاتجاهات الشعرية في العالم العربي، كمجلة (الكاتب) التي كان يصدرها طه حسين، والرسالة التي كان يصدرها حسن الزيات^(٤).

فضلاً عن قراءاته لأهم نتاجات الكتاب والأدباء، لاسيما طه حسين، وزكي

١- انظر: علي الخاقاني، شعراء الغري، ج ٨، بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات، (د.ت)، ص ٣٠٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، على شاطئ الوجدان - ديوان شعري، مصدر سبق ذكره، ص ١١.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، على شاطئ الوجدان - ديوان شعري، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

٤- بلا مؤلف، المرجعية المؤسسة، إنجازات وآمال، مصدر سبق ذكره، ص ٨.

مبارك، وسيد قطب، وجبران خليل جبران، وغيرهم^(١).

ولم تقتصر قراءات السيد فضل الله على الدوريات العربية، بل تعدته إلى قراءة القصص والتراجم لأدباء ومفكرين غربيين، أمثال جان جاك روسو، فضلاً عن الفلسفة المادية الديالكتيكية التاريخية^(٢)، وتراجم الأديب الإنكليزي شكسبير، وروايات تولستوي، وروايات رونه، وغيرها من التراجم، والدراسات المترجمة عن أدب وحضارات وديانات الأمم الأخرى^(٣).

كما أن التنوع في قراءات السيد فضل الله، واهتمامه بالاطلاع على الفكر المغاير - لاسيما الأدبي - أسهم في إغناء روافده الثقافية، في إيجاد اتجاه جديد على البيئة النجفية، وهو زيادة وترسيخ الشعر الحر، متأثراً كما أسلفنا برواد الشعر الحر، ومن أبرزهم نازك الملائكة والسياب، ودفع بفضل الله إلى تشكيل هيئة مع مجموعة من الأصدقاء عرفت باسم (الأدب اليقظ) لترسيخ اتجاه الشعر الحر، الذي كان يُعدّ اتجاهاً جديداً على البيئة النجفية التي ألفت الشعر القريض، وانتهى الأمر بدعاة التجديد والإصلاح، ومنهم فضل الله للكتابة بأسماء مستعارة في الصحف^(٤).

وانتخب السيد فضل الله عضواً للمجمع الثقافي لمنتدى النشر والصحافة، وطلب منه أن يكتب بحثاً حول مشكلة الأدب النجفي، فكتب البحث في بداية العقد الخامس من القرن العشرين^(٥).

كما أن الاهتمام والإبداع في الجانب الأدبي كان يسير جنباً إلى جنب مع

١- انظر: إسماعيل خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

٢- نقلاً عن: سهام حمية، المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤.

٣- نقلاً عن: إسماعيل خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩.

٤- تأثر السيد فضل الله بالشعر الحر، ونتيجة للمعارضة وحساسية هذا الاتجاه اضطر السيد فضل الله للكتابة باسم مستعار في جريدة السياسة البغدادية تحت اسم (رشدي ناجي). انظر: إسماعيل خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.

٥- انظر: سليم الحسني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

اهتمام السيد فضل الله بتحصيله العلمي ذي الخط التجديدي والإصلاحي.

ومن الجدير بالذكر أن الأدوات التجديدية التي امتلكها السيد فضل الله خلقت حالة الموازنة بين التراث وحقيقة التجديد وفق متطلبات المجتمع.

إن التجديد هو محاولة لفهم وتطوير آليات ذلك الفهم على أساس القواعد الأصلية للإبقاء على أصالة التجربة التراثية في فهم الأحداث، ومواجهة التيارات المطالبة بإلغاء التراث من ثقافتنا، والبدء في إنتاج فكر جديد يتناسب مع فهم الآخر^(١).

وتلك القدرات والإمكانات الإبداعية في فهم الواقع قد أهلت السيد فضل الله للإسهام في مواجهة التيارات المضادة للإسلام، ولاسيما المد الشيوعي، حتى انتخب من السيد محمد باقر الصدر للكتابة في مجلة الأضواء^(*) التي كانت تصدر بإشراف جماعة العلماء^(**).

ويشير فضل الله إلى الحاجة الملحة لإيجاد هذا النوع من التشكيلات (مجلة الأضواء، جماعة العلماء) لمواجهة الأوضاع السياسية القائمة آنذاك، وانعدام الوعي الإسلامي في بناء الشخصية الإسلامية بمستوى مواجهة التحديات إبان الحكم الجمهوري^(٢).

ويرى عبد الهادي الفضلي أن التناجات الإسلامية عموماً، ولاسيما نتاجات

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الأصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

* مجلة الأضواء: هي مجلة إسلامية أصدرت من قبل جماعة العلماء عام ١٣٨٠هـ، وتهدف إلى البناء العقائدي والتربوي لمواجهة التيارات الإلحادية، وكان من أبرز أعضائها محمد باقر الصدر، محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله. انظر: علي حسن سرور، تحدي المنوع، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

** جماعة العلماء: تجمع علمائي ضم عدد من كبار العلماء والفقهاء المجتهدين، تأسس عام ١٩٥٩م، وأصدر (مجلة الأضواء) معبرة عن لسان الجماعة صدرت عام ١٩٦٠م. للمزيد من التفاصيل. انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤ وما بعدها.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل وخفايا وحقائق لبنانية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤ -

السيد فضل الله في تلك المرحلة كانت تهدف لتحقيق هدفين متكاملين^(١).

الأول: صد الغزو الفكري الإمبريالي.

الثاني: ملء الفراغ العقائدي الذي كان يعاني منه المجتمع الإسلامي، والذي استغلته الإمبريالية في تحقيق أهدافها.

وكان السيد فضل الله يكتب افتتاحيات مجلة الأضواء بعنوان (كلمتنا) إلى جانب السيد محمد باقر الصدر، الذي كان يكتب الافتتاحية الأولى بعنوان (رسالتنا)، وقد جمعت هذه الافتتاحيات فيما بعد بعنوان (قضايانا على ضوء الإسلام)^(٢).

وقد أخذ السيد فضل الله بالكتابة في الأضواء بدءاً من العدد الثاني في مقالة عنونت (ذكرياتنا والموقف منها)^(٣).

واستمر السيد فضل الله بالكتابة في المجلة لمدة ست سنوات، ويوقع نتاجاته الشعرية باسم (أبو علي)، إلى جانب الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي عكف على كتابة افتتاحية رسالتنا بعد اعتزال السيد الصدر عن الكتابة، لأوضاع وملابسات أدت إلى تباين الاتجاهات داخل التجمع العلمائي منه، بسبب تبنيه للعمل السياسي، مما دفع بالصدر للاعتزال الشكلي، إذ كان يضع الخطوط العريضة للمقالات، ويكتبها شمس الدين بتوقيع (أبو إبراهيم)^(٤).

ثم أصبح السيد فضل الله عضواً في تجمع أنصار العلماء، الذي كان يعد تجمعاً جماهيرياً امتد إلى القرى والأرياف بعد أن كانت بدايته في مدينة النجف الأشرف، وقد شكلت نواته الحقيقية أبرز دعاة العمل الإسلامي، منهم السيد مرتضى العسكري، السيد محمد حسين فضل الله، الشيخ محمد مهدي شمس

١- انظر: محمد حسين فضل الله، يا ظلال الإسلام (رباعيات)، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

٢- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، مصدر سبق ذكره.

٣- انظر: حسن إبراهيم شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ج ٣، قم - باقيات، ١٤٢٣هـ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

٤- للمزيد من التفاصيل انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره،

الدين، والشيخ محمد أمين زين الدين^(١).

كان الهدف الأساس في تكوين التجمعات العلمانية لاسيما جماعة العلماء - من وجهة نظر أحد الباحثين - يكمن في تحقيق الأهداف الآتية^(٢):

١- إيجاد تنظيم من العلماء الواعين بهدف دفع الأمة باتجاه رفع الوعي السياسي لديها، في محاولة لكسر الحاجز النفسي الذي خلقه الاستعمار من خلال ترسيخ العلمنة في أوساط المؤسسة الدينية.

٢- العمل على خلق طاقات تعنى بالعمل السياسي بشقيه النظري والتطبيقي، ويسهم في إيجاد غطاء شرعي لمزاولة التجربة الحزبية دون تعارض مع الحالة الشعبية، مما يعرقل شرعية وتطور هذا العمل في المجتمع.

٣- مواجهة التيارات الثقافية والسياسية ذات البعد الإلحادي، والانحراف العقائدي في الأمة.

كل تلك النشاطات مهدت الطريق لإسهام السيد فضل الله، وزميله السيد محمد باقر الصدر، وجملة من العلماء الحركيين في إيجاد تشكيل سياسي يواجه دعوات العلمنة، وبمساندة من المرجعية الدينية المتمثلة بالسيد (محسن الحكيم). وبناء على التطورات الدقيقة للواقع الإسلامي انبثق حزب الدعوة^(*) الإسلامي،

١- انظر: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية - حقائق ووثائق، دمشق - المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٩م، ص ١٠١.

٢- انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢ - ١٥٣. * حزب الدعوة الإسلامية: تنظيم سياسي إسلامي تأسس عام ١٩٥٧م - ١٧ ربيع الأول ١٣٧٧هـ. من أبرز مؤسسيه السيد محمد باقر الصدر، السيد محمد باقر الحكيم، السيد مرتضى العسكري، السيد محمد مهدي الحكيم، محمد صادق القاموسي. انظر: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩. وصلاح الخرسان، حزب الدعوة.. حقائق ووثائق، مصدر سبق ذكره ص ٦٧٠.

حظر حزب البعث الحاكم نشاطه السياسي عام ١٩٨٠م، وتوجهت السلطة السياسية آنذاك بإصدار قانون إعدام الدعاة الأوائل، والذي يتضمن إعدام كل من كان عضواً في الحزب، ومن يتعاطف معه بأثر رجعي، على إثر إصدار هذا القانون تم إعدام الشهيد الصدر. انظر: محمد الحيدري، الإمام محمد باقر الصدر.. معاشرة من قريب، بغداد - مطبعة السلمى، ٢٠٠٣م، ص ١٥٠.

حيث يوضح السيد فضل الله أهم الأسباب والخلفيات التي دفعت لولادة هذا التشكيل الجديد بالقول: «كنا نفكر أن الإسلام يمكن أن يكون حلاً لمشكلات الإنسان في الحياة، وكنا نبحث كيف نؤكد هذا التطلع في ثقافتنا، وكنا نشير بأن علينا أن نتجاوز الوضع التقليدي الذي كانت تعيشه النجف بالنظر إلى السياسة والأوضاع الجديدة والانفعالية للأحداث السياسية»^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه أن السيد فضل الله أسهم في تثقيف دعاة العمل الإسلامي، وبناء المرتكزات الفكرية والثقافية مع مجموعة من العلماء من خلال إلقاء المحاضرات، وإصدار النتاجات الفكرية، ككتاب (أسلوب الدعوة في القرآن)، و(قضايانا على ضوء الإسلام)، إلى جانب النتاجات التي كانت تمثل البرنامج الثقافي للكوادر التنظيمية، والتي كان من أبرزها كتاب (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) للشيخ محمد مهدي شمس الدين، وكتابي (النظام السياسي في الإسلام)، و(حقوق العامل) للشيخ باقر القرشي^(٢).

وتبقى المسألة التي انتابها الجدل متأرجحة بين الشك واليقين، ألا وهي مسألة انتماء السيد فضل الله لحزب الدعوة الإسلامية، إذ يطرح بعض الباحثين لاسيما المهتمين بشؤون العمل السياسي في العراق (حزب الدعوة) رأياً مفاده أن السيد فضل الله يعد من المؤسسين لحزب الدعوة، وأنه كان له دور محوري، واختفى عن الساحة السياسية إثر انسحابه من الحزب في مطلع الثمانينيات^(٣).

في حين يؤكد السيد فضل الله أنه ليس له أية علاقة عضوية بحزب الدعوة، وهذا ما أكده في مقابلة شخصية مع الباحث بقوله: «ليس لدي ارتباط عضوي

١- نقلاً عن: حسن إبراهيم شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ج ٣، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢.

٢- انظر: حسن إبراهيم شبر، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١-١٨٢.

٣- للمزيد من التفاصيل، انظر: علي المؤمن، سنوات الجمر، مسيرة الحركة الإسلامية للعراق ١٩٥٧م - ١٩٨٦م، ط ٣، بيروت - المركز الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث والترجمة، ٢٠٠٤م، ص ٣٣ وما بعدها، كذلك انظر: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٨.

بحزب الدعوة، وإنما علاقتي بحزب الدعوة علاقة فكرية، لأن أغلب أعضاء حزب الدعوة كانوا يقرؤون نتاجاتي الفكرية»^(١).

ونعتقد أن القول بالعلاقة الفكرية هو الأنسب والأقرب للترجيح، وذلك للاعتبارات الآتية:

١- يؤكد أحد الباحثين أن السيد فضل الله يجد نفسه قادراً على العمل في سبيل الإحياء الإسلامي، وبعثه سياسياً دون أن تشكل الأطر التنظيمية والقرارات الملزمة قيلاً على حركته السياسية، التي قد يشوبها الانغلاق الملزم تجاه الآخر، كما هو حاصل في الأحزاب السياسية المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى، إن عدم الانتساب الرسمي يجعل من فضل الله محافظاً على العلاقات الودية بينه وبين كبار أعضاء الحزب لاسيما الصدر^(٢).

٢- عدم واقعية الأوضاع التي من شأنها أن تدفع بالسيد فضل الله للارتباط المباشر بالحزب، كون ذلك كان مستهجناً في الوسط النجفي، لأن ارتباط رجل الدين بالحزب السياسي كان خطأ أحمر، وهذه القناعات لدى السيد فضل الله بنيت على مؤشرات سابقة ولاحقة، في مقدمتها الضجة التي أثيرت من بعض الاتجاهات في جماعة العلماء، التي اهتمت الصدر بتوظيف (مجلة الأضواء) لصالح الحزب^(٣).

ومن الجدير بالذكر حول علاقة السيد فضل الله بحزب الدعوة على الرغم من تأكيد السيد فضل الله بنفي العلاقة العضوية بينه وبين الحزب، فإن ذلك لا ينفي الصلة غير المباشرة بينه وبين الحزب من خلال المؤشرات الآتية:

أ- يعد السيد فضل الله محوراً فاعلاً في تشكيلات الثقافة، و لاسيما منتدى

١- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠.

٣- للمزيد من التفاصيل، انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، ص ١٠٢.

النشر الذي كان هناك تداخلاً واضحاً بينه وبين الحوزة العلمية التي تعد الجهة الداعمة للحزب، كما يؤكد أحد الباحثين على ذلك بقوله: «إن الكوادر الأولى لحزب الدعوة وأغلب المثقفين كانوا من تلاميذ الشيخ محمد رضا المظفر»، وفي السياق ذاته يقول: «إن هناك تداخل كبير بين الحوزة ومنتدى النشر»^(١).

ب- طبيعة العلاقة بين السيد فضل الله والسيد الصدر، والتي مكنت الأول من أن يعيش ضمن أجواء ولادة حزب الدعوة الإسلامية، إذ يقول السيد فضل الله بهذا الصدد: «... في أثناء وجودي في النجف الأشرف، وقد شاركت في تأسيس الحركة الإسلامية التي نشأت في الواقع الشيعي من خلال علاقة الزمالة مع السيد محمد باقر الصدر مع كثير من العلماء الحركيين المفتحين»^(٢).

ومن خلال المتقدم أعلاه يمكننا القول إن ارتباط السيد فضل الله بالدعوة هو ارتباط غير مباشر، وقد يثار إشكال من بعضهم حول مدى صحة هذا الارتباط، ومفاده أن السيد فضل الله من خلال حركته مع السيد مهدي الحكيم - أبرز قادة الحزب - فضلاً عن العلاقات الودية، وقرابة السيد فضل الله من السيد مهدي الحكيم، كون الأخير رفيق الطفولة وابن خالة السيد فضل الله، قد تكون تلك العلاقة كإرهاصات أولية توحى بضرورة أن يكون السيد فضل الله عضواً أساسياً في حزب الدعوة، وللإجابة على التساؤلات نورد بعض الأدلة:

أ- قد يوحي بذلك التداخل الحاصل بين حزب الدعوة وبعض التشكيلات مثل جماعة العلماء صاحبة مجلة الأضواء، والذي يؤكد السيد فضل الله بقوله: «إن علماء حزب الدعوة هم كتّاب الأضواء»، لأن جماعة العلماء هي حزب الدعوة في حقيقتها، وعلماء الحركة الإسلامية^(٣). وإن حزب الدعوة ائتلاف

١- انظر: صلاح الخراسان، حزب الدعوة الإسلامية - حقائق ووثائق، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، جريدة بينات، ع(٢٧٤)، بتاريخ ١١/٧/٢٠٠٨م.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، نقلاً عن: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق،

إسلامي يتكون من عدة خطوط إصلاحية متباينة في النفوذ والسلامة^(١). هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإن طبيعة الأوضاع التي كانت سائدة في العراق (المد الأحمر) كانت الحافز الأكبر في إقامة التحالف بين حزب الدعوة وجماعة العلماء، والذي كان الهدف منه هو مواجهة التيارات العلمانية والإلحادية، كون ذلك يدخل ضمن مسؤوليات علماء الدين، وارتباط ذلك بالبعد العقائدي، مما يهدد المجتمع الإسلامي، والتمظهر بدعم المرجع الديني السيد محسن الحكيم للحزب، على الرغم من أن مرجعيته كانت لا تؤمن بولاية الفقيه^(٢).

وهذا ما يفسر لنا حقيقة انقراط عقد الوثام بين الدعوة وجماعة العلماء التي تعد حالة طارئة فرضها الجانب العقائدي، ومتطلبات الأزمة العقائدية بصورة عملية في تلك الحقبة، لأن أغلب الخط السائد في الجماعة كانوا على خلاف مع الشهيد الصدر حول شرعية العمل الحزبي^(٣).

ب- إن السيد فضل الله يتعامل مع حزب الدعوة كحالة إسلامية جزء من كل، وإن الإطالة والعلاقة تكون ناتجة بدلالة الموقع المرجعي، لا بدلالة الارتباط التنظيمي^(٤).

ج- لقد شكل غياب الشهيد الصدر أزمة - على مستوى القيادة لحزب الدعوة - بقيت ولا تزال حسبما يؤكد أحد الباحثين، فلم يكن هناك بديل

١- انظر: صلاح الخрсان، حزب الدعوة الإسلامية - حقائق ووثائق، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥.

٢- انظر: محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، ع (١٧)، بيروت - مركز الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٢٤٦. كذلك انظر: محمد الحسيني،

محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨، ص ٨٩.

٣- مقابلة شخصية مع السيد محمد الحسيني، مدير مكتب السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٤- مقابلة شخصية مع مجيد الزيني، مدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية - فرع النجف، بتاريخ

يرقى إلى الموقع الكبير الذي كان يتمتع به الشهيد الصدر في ساحة المعارضة الإسلامية^(١).

وهذا ما أفضى بقيادات حزب الدعوة إلى البحث عن البديل، ولو بشكل يمثل بعداً حركياً على النحو العام، لا التفصيلي في نفس الخطوط التي كان يمتاز بها السيد الصدر، ولا سيما في أثناء حقبة المهجر، وهذا دور يجب أن يضطلع به من كان يعيش ضمن أجواء الفكر الحركي للصدر، إذ لم تتوفر الأوضاع في استكمال المشروع السياسي للصدر من تلامذته^(٢).

وبهذا يؤكد أحد الباحثين هذا التصور عن العلاقة^(*) الرمزية غير المباشرة بين الدعوة وفضل الله بالقول: «وعلى الرغم من صعوبة فهم حقيقة العلاقة بينه وبين حزب الدعوة... يمكن القول بشكل جازم... ما زالوا [يقصد الجماعات الإسلامية ومنهم حزب الدعوة] يعدونه عالماً ومرشداً استراتيجياً بارزاً في العمل الإسلامي الشيعي المعاصر، إن لم يكن أبرز العلماء الناشطين في هذا المجال»^(٣).

ومن هنا يمكن القول بعدم الارتباط التنظيمي بين السيد فضل الله والدعوة، وإنما يمكن أن نضع التعاون بينه وبين الدعوة من قبيل الانفتاح، وضرورات اقتضاها العمل الإسلامي في بداياته، بصرف النظر عن وجهة نظره وملاحظاته

١- انظر: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١ وما بعدها.

٢- انظر: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٥ وما بعدها.

* إن القول بالعلاقة المباشرة بين السيد فضل الله وحزب الدعوة تعد علاقة إشكالية من الناحية التاريخية، إذ لم يرد اسم السيد فضل الله في أسماء المؤسسين، انظر حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من المؤسسة إلى الذات، مصدر سبق ذكره (الهامش)، ص ١٢٢، كذلك انظر: صلاح الخرسان حزب الدعوة الإسلامية - حقائق ووثائق، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠، محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة وفكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤.

٣- انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٩.

حول العمل الإسلامي آنذاك، لكونه ينطلق من تصور مفاده أن على المسلم العيش ضمن دائرة الاهتمام الواعي بقضايا الأمة الذي يتحول بدوره إلى حركة شعورية فكرية في وجدانه تنعكس بشكل مؤثر على حركته الفكرية.

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن انفتاح السيد فضل الله - ضمن رؤيته الحركية - على الحركة الإسلامية مع جمع من العلماء الحركيين، كان الهدف منه هو مواجهة الركود السياسي، وملء الفراغ الفكري، بسبب تجنب الفقهاء - لاسيما كاشف الغطاء - التدخل بالشأن السياسي، إذ يؤكد أحد الباحثين أن مسألة التدخل في مواجهة الفكر الغربي عموماً يتطلب إعادة الهيكلة المعرفية الإسلامية بشكل يُفعّل الخطاب السياسي الإسلامي لبناء منظومة قانونية ضمن مفهوم التشريع الإسلامي من شأنها شرعنة التدخل السياسي بشكل مدني^(١).

وهذا يتمظهر بشكل واضح من خلال البناء الفكري الذي أكده السيد فضل الله في شعره في مجلة الاضواء، إذ كان الهدف منها بحسب تعبير أحد الباحثين هو محاربة النفوذ الشيوعي، ونقد آليات التعامل من قبل الفقهاء بالشأن السياسي، ومدى شرعية التدخل من عدمه^(٢).

ومن خلال ذلك يمكن القول بأن معايشة السيد فضل الله للبيئة النجفية، ومعاصرته لأهم التجاذبات والانعطافات التي شهدتها الساحة العراقية، لاسيما الحركة الإسلامية بين المجددين والمحافظين، قد أثرت في منحى خطابه الإسلامي، محاولاً بذلك أن يكون خطاباً إنسانياً متجاوزاً للصيغ الطائفية والتعصب العشائري، وهذا ما سنتناوله في البيئة اللبنانية ودورها في الإطار الفكري لنظريته السياسية.

١- شبلي الملائط، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.

٢- انظر: حسن إبراهيم شبر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧.

المطلب الثاني البيئة اللبنانية

إذا كان السيد فضل الله يَعُدُّ نفسه عراقياً، لأنه عاش طفولته وشبابه في العراق، فإن لبنان كان البلد الذي شعر بجذوره متأصلة فيه منذ زيارته للمرة الأولى، وقد تجلت الجذور الكامنة في أعماقه منعكسة على طبيعة الانتماء الوطني، وما لحقه من فاعلية وتبلور للفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله على المشهد السياسي اللبناني المتمظهر بالحرارك التربوي - الثقافي الذي عكسته نشاطات السيد فضل الله خلال تواجده في لبنان، وحتى الوقت الحاضر.

أولاً: عودة السيد فضل الله إلى لبنان

سبقت الإشارة إلى أن عائلة آل فضل الله تنحدر من بلدة عيناتا في قضاء بنت جبيل جنوب لبنان، ولذلك لم يكن مستغرباً أن يتردد أفراد العائلة على بلدهم بين الحين والآخر.

أما بالنسبة للسيد فضل الله فقد كانت زيارته الأولى للبنان في عام ١٩٥٢م، إذ شارك حينها في أحياء ذكرى أربعين السيد محسن الأمين، وألقى قصيدة في الحفل الذي ضم كبار العلماء والكتاب والشعراء لثناء العلامة الأمين، وقالت الصحافة اللبنانية آنذاك أن القصيدة أثارت مشاعر الحضور، لأنها لم تكن قصيدة رثاء تقليدية، بل كانت تعالج كثير من القضايا التي كانت مطروحة في الساحة آنذاك.

وكانت تحذر من الأطماع الأجنبية في لبنان، كما كانت تدعو إلى الوحدة الإسلامية، ونبذ الطائفية^(١).

١- مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله، صحيفة القبس الكويتية، نشرتها جريدة بينات، ع(٢٦٣)، بتاريخ

وخلال تلك الزيارة التي استمرت شهوراً عدة، التقى السيد فضل الله مختلف أعلام الأدب والسياسة والشعر، وعاش أجواء الواقع اللبناني عن قرب، وكان يخوض حوارات مع مختلف التيارات السياسية، كالتيار الشيوعي، وتيار القوميين العرب، وتيار البعث العربي الاشتراكي.

وفي إشارة إلى تلك الحقبة يقول السيد فضل الله: «عشت في تلك الحقبة تجربة حية من خلال التقائي بالواقع اللبناني الذي عرفته بشكل حي لأول مرة، وعشت أيضاً في تلك الحقبة التعقيدات اللبنانية والطائفية، والمشكلات المذهبية داخل الطائفة الواحدة، وعشت الأوضاع السياسية التي كانت تتحرك في نقطة تجاذب بين السياسة الفرنسية والإنكليزية من جهة، والسياسة الأمريكية التي تعمل على دخول لبنان من جهة أخرى»^(١).

وتتابعت زيارته إلى لبنان من وقت لآخر حتى قدم مع والده من النجف الأشرف عام ١٩٥٥م، إذ مكث مدة سنة ونصف، ثم رجع إلى النجف الأشرف، واستقر فيه إلى حين عودته الأخيرة إلى لبنان عام ١٩٦٦م بدعوة من جمعية (أسرة التآخي) في النبعة^(٢).

ويشير السيد محمد حسين فضل الله إلى ظروف شخصية فرضت عليه الهجرة من النجف الأشرف حسبما أكده في مقابلة مع الباحث إذ يقول: «لم تكن هناك ضغوطات حكومية في تلك الفترة - يقصد وجوده في النجف الأشرف - وإنما كانت هناك تمنيات للمؤمنين والمتقنين بالمجيء إلى لبنان، إذ فتحت حوزة علمية، وكنت أتحرك هناك في الدعوة إلى الإسلام على أساس الحوار العقلاني»^(٣).

لقد بهرته لبنان ورأى فيها بلداً (عجائبياً) قد لا يستطيع الإنسان إن يلتمس

١- انظر: علي حسن سرور، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.

٢- انظر: سهام حمية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

٣- مقابلة شخصية، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م، مصدر سبق ذكره.

عجائبيته في مظهر محدد هناك، ولكنه يعيش في قلب العالم من خلال هذا البلد الصغير، ويقول بهذا الصدد: «استطعت أن أجد في لبنان حركيتي في فهم العالم أكثر، وفي الانفتاح على العالم أكثر، رأيت الشرق والغرب قد اجتمعا في لبنان، ورأيت المسيحية والإسلام قد عاشا فيه بين قيم مشتركة، وبين مشكلات متنوعة في الواقع السياسي، رأيت لبنان يخترن كل مشكلات العالم العربي، وربما الإسلامي، ورأيت فيه الرئة التي تتنفس فيها مشكلات المنطقة»^(١).

لقد عاش فضل الله في لبنان بكل حركيته وحيويته، وبكل معاناة شعبه «الذي يخرج في كل مرة قطائر الفينيق من قلب الركام ليصنع الحياة من جديد، وكذلك فأنا الآن أعيش العراق في لبنان، وأعيش لبنان في العالم»^(٢).

ثانياً: نشاطات السيد فضل الله في لبنان

بدأت نشاطات السيد فضل الله بشكل واضح من خلال عمله في مركز (جمعية أسر التآخي)، إذ قام بإدارة الندوات الثقافية، وإلقاء المحاضرات الدينية التي كانت تفتتح على المسألة الاجتماعية والمسألة السياسية بشكل أو بآخر، غير أن حركته في هذه المرحلة بقيت في دائرة التوعية الإسلامية السياسية، ولم يتحرك سياسياً بشكل واسع.

إلى جانب ذلك كان السيد فضل الله يتوجّه إلى جنوب لبنان بشكل أسبوعي، ويقوم بجولات في قرى الجنوب، ويشارك في الحفلات الاجتماعية التي كان يغلب عليها الطابع التأيني، وكان يتطرق فيها إلى مختلف القضايا التي تتحرك في واقع الناس، فضلاً عن المشاركة في الجانب الوعظي الذي يتناول الجوانب الروحية، والقيم الدينية العامة، وفي نفس الوقت كان يحرص على خلق حوار مع التيارات المختلفة، وخاصة اليسارية منها، وكان يوضح مسألة الإسلام

١- انظر: محمد حسين فضل الله، (١٠٠) سؤال وجواب، ح (١١)، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤.

٢- المصدر نفسه، ص ٧٥.

السياسي المنفتح على الحياة بحسب تعبيره^(١).

وفي منطقة النبعة كان السيد فضل الله يواصل نشاطاته الثقافية فأسس مكتبه عامة، ونادياً نسائياً، ومستوصفاً صحياً، مع مشاركته في إقامة الحفلات الموسمية، فضلاً عن الحفلات التقليدية في عاشوراء، وكان يدعو إليها الخطباء من سائر الطوائف والمذاهب للتدليل على رحابة الأفق الإسلامي في الالتقاء في القضايا الإسلامية مع المسيحيين والقضايا الشيعية مع السنة، ولم يقتصر نشاطه على منطقة النبعة، بل تعداها إلى مختلف المنطقة الشرقية من بيروت، وأسهم بتأسيس المساجد والحسينيات في العديد من هذه المناطق^(٢).

ومن النشاطات المهمة والواضحة للسيد فضل الله في لبنان تأسيسه الحوزة الدينية لتخريج علماء الدين تحت اسم (المعهد الشرعي الإسلامي) الذي ضم مجموعة من الطلاب الذين تحولوا بعد ذلك إلى شخصيات فاعلة في أكثر من حقل، أبرزهم السيد حسن نصر الله - الأمين العام لحزب الله حالياً، واستطاع المعهد الشرعي الإسلامي وفق رؤية السيد فضل الله أن يبنى الحركة العلمية الفقهية بشكل بناء في تلك المرحلة، وهذا ما ساعده على مسألة النمو الفقهي، ولم يترك الدراسات الفقهية الاجتهادية منذ ذلك الوقت لحد الآن^(٣).

وفي السياق ذاته كان للسيد فضل الله الأثر الكبير في الإسهام والإشراف على إقامة مشروع كبير لرعاية الأيتام تحت عنوان (المبرات الخيرية)، منتشرة في بقاع العالم العربي الإسلامي، وله نشاطات مماثلة في كل من:

١- لبنان: أسس السيد فضل الله معهد علي الأكبر المهني لتخريج الكوادر الوسطى التي لم تسمح لهم الأوضاع أن يواصلوا الدراسة، ومعهد للضم والبكم

١- انظر: علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي المنوع، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل - خفايا وحقائق لبنانية، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

٣- مقابلة شخصية مع إحسان يوسف، مصدر سبق ذكره، وأيضاً مقابلة تلفزيونية مع LBC، مصدر سبق ذكره.

تلبية لاحتياجات ذوي الحالات الخاصة، ومستشفى بهمن، ومكاتب للخدمات الاجتماعية. وهذه المؤسسات منتشرة بين سهل البقاع، وجنوب بيروت العاصمة، ويقدرها السيد فضل الله بأكثر من عشرين مؤسسة^(١).

فضلاً عن ذلك يذكر السيد فضل الله دور (المبرات الخيرية) في ترسيخ العدالة الاجتماعية، المتمثلة في دعم المستضعفين، وإعادة الاعمار، بعد الدمار الذي لحق بالجنوب من جراء الاعتداء الإسرائيلي في تموز ٢٠٠٦م، إذ يقول: «تبلغ قيمة المبالغ سنوياً حوالي خمسة أو ستة ملايين دولار كلها من الناس، لأننا لا نعتمد على أية دولة، سواء إيران أو أي دولة أخرى، وإنما هي عبارة عن حقوق شرعية من الخمس والزكاة ضمن إطار التقليد الفقهي، وتصرف في الموارد المخصصة لها»^(٢).

٢- سوريا: أسس السيد فضل الله حوزة المرتضى (ع) بجوار السيدة زينب (ع) في دمشق عام ١٩٩٢م، فكان لها الأثر البالغ في تخريج عدد من الخطباء والمبلغين من جنسيات متعددة، ولا يزال السيد فضل الله حتى هذه الساعة يلقي فيها محاضراته الثقافية والفكرية مساء يوم السبت من كل أسبوع.

فضلاً عن ذلك فهو يلقي بحثه الفقهي في حوزة المرتضى (ع) في يومي السبت والأحد من كل أسبوع.

٣- العراق: أسس السيد فضل الله مؤسسة لرعاية الأيتام باسم (جمعية التعاون الخيرية لإغاثة أيتام وفقراء العراق).

تقوم هذه المبرات بإرساء مبدأ التكافل الاجتماعي من خلال توفير الضمان الصحي للعوائل الفقيرة، وتقديم معونات غذائية.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات مع الفضائية الكويتية، نقلاً عن نشرة نشاطات، ع(٨)، بيروت - المكتب الإعلامي، بتاريخ ٢٠٠٠/٩/٥م، ص ١٠.

٢- انظر: بربرة سلافين، مقابلة مع محمد حسين فضل الله، بينات، بتاريخ ٢٠٠٨/٥/٢م، مصدر سبق ذكره.

فضلاً عن إقامة العديد من المعارض للكتاب في المدارس والجامعات من أجل نشر الثقافة البناءة، وحالياً تقوم الجمعية بإنشاء دور للأيتام في بغداد، وعلى مساحة كلية تبلغ (٢١٨٧٩ م^٢)^(١).

ثالثاً: موقف السيد فضل الله من الأزمة اللبنانية

لا ريب أن الإشكالية الكبيرة في الوضع اللبناني تكمن في النظام السياسي الطائفي الذي أرسته سلطات الانتداب الفرنسي قبل جلائها عنه، وركزت بموجبه بذور التفاوت والامتيازات التي لا زالت قائمة، والتي شكلت بدورها حافزاً للتوتر واستمرارية حالات التأزم السياسي المتأطر بسياسة الطوائف، الذي أفضى إلى انعدام استقرار وثبات القرار السياسي للدولة اللبنانية المفترضة بحدودها الحالية، فضلاً عن انعدام الثقة بين أبناء الوطن المحكوم بمعادلات التوازن الدولي الذي يحرك هذا الفريق أو ذلك، والمتمثل بالاجتذاب السياسي المحكوم بمصالح القوى الكبرى التي أدت إلى إرباك الاستقرار والوفاق المجتمعي اللبناني، المتجسد بتمزق الوحدة الداخلية الوطنية للبنان بشراة الحرب الأهلية عام ١٩٧٥م، والتي استمرت على أثرها حالات الاقتتال والدمار الذي ذهب من جرائه آلاف من الأبرياء تمهيداً للغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢م، بحجة ضمان الأمن الإسرائيلي ضمن الإطار النوعي لقدرات إسرائيل الدفاعية والهجومية، ويهدف حماية المصالح الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط^(٢).

وقد عايش السيد فضل الله تفاصيل مراحل الأزمة اللبنانية، وكان يؤكد باستمرار على ضرورة أن يعي اللبنانيون ما يملكه الآخرون من خطط وبرامج لرسم مصيرهم بما ينسجم مع مصلحة الطرف الأقوى، كما كان يؤكد بصورة مستمرة ملفقة للانتباه على الحوار والتلاقي على الآليات التي من شأنها تفعيل

١- نشاط جمعية التعاون الخيرية التابعة لمؤسسة إغاثة أيتام العراق للعام ٢٠٠٣ - ٢٠٠٨م.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، خطبة الجمعة - مسجد الإمامين الحسين (ع)، بيروت - محطة المنار

إيجابيات العمل المشترك بما يعزز حالة الائتلاف الوطني بعيداً عن التعصب الديني والاحتقان المذهبي.

ويوعز السيد فضل الله الجزء الأكبر من بواغث الأزمة اللبنانية إلى دور العامل الخارجي، وي طرح تصوراً مفاده: «إذا كفت السياسة الخارجية عن التدخل في شؤون لبنان، يستطيع اللبنانيون أن يكشفوا أسس اللقاء فيما بينهم على قواعد فكرية وروحية بشكل غير معقد»^(١).

وينطلق تحليل السيد فضل الله من كون المسألة اللبنانية مسألة سياسة مبرمجة وفق سياسات دولية وإقليمية، لجعل لبنان ساحة مفتوحة للصراعات وإدارة الأزمات الدولية، وتوظيف حالة اللاإستقرار في المنطقة لخدمة مصالح وسياسات الدول الكبرى.

ويرفض السيد فضل الله الطروحات ضمن إطار الحدث السياسي الدائر في لبنان، وتبعاته العنيفة التي تلقي بظلالها على المنهج الإسلامي الأصيل، ويؤكد بأن العنف هو عنف الواقع السياسي في منطقة الشرق الأوسط الذي يتحرك من خلال خطط خارجية ترتبط بسياسات الدول الكبرى لخدمة مصالحها وقضاياها في المنطقة من خلال إشاعة العنف.

وتأسيساً على ذلك - بحسب رأي السيد فضل الله - لا يمكن الدعوة إلى قيام دولة إسلامية في لبنان من خلال استخدام العنف، بل لا بد من طرح الإسلام بصورة حضارية، وعلى المسلمين أن يطرحوا الإسلام بأسلوب سليم متوازن يعكس الحرية، خاصة في لبنان بلد الحرية على حد وصفه^(٢).

ومثلما عالج السيد فضل الله دور العوامل الخارجية، فإنه لم يغفل عن دور العوامل الداخلية وأثرها في الأزمة اللبنانية، ومنها النزاعات الطائفية، والمذهبية،

١- انظر: محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٥م، ص ١٤٥.

٢- المصدر نفسه، ص ١٤٧.

والمصالح السياسية، والأطراف الحزبية الفاعلة في لبنان، وتأسيساً على ذلك يرى أن مشكلة لبنان تكمن في انعدام العدالة الاجتماعية، فالدولة مؤسسة بشكل تحالفات عشائرية طائفية لا تحترم الإنسان، وإنما تعمل على زعزعة الانتماء الوطني من خلال تفعيل ثقافة الامتيازات المتناقضة بين الطوائف، وخلق حالة من الخوف الذي يدفع بالطائفة هذه لتعزيز قوتها بالمال والسلاح والمكاسب السياسية لدرء ومواجهة القوة الذاتية للطائفة الأخرى^(١).

ويرى السيد فضل الله أن السبيل لمعالجة هذه الإشكالية يستلزم الاهتمام بالاستقلال الاقتصادي، والتحرر السياسي من أية وصاية أجنبية^(٢).

وفضلاً عن ذلك يرى السيد فضل الله أنه إذا لم تترسخ معادلة العدالة الاجتماعية بمبادرة من الدولة لتحقيق الرفاه الاقتصادي المفضي إلى رشادة الأداء السياسي، فإن لبنان سيبقى رهيناً بمعادلات وسياسات إقليميّه ومحلية من خلال دولة الزعامات الطائفية، وليس دولة المؤسسات الدستورية^(٣).

وانطلاقاً من تحليل الأزمة وخلفياتها، خرج رأي السيد فضل الله عن الكثير من التنظيمات الدينية والسياسية التي شهدتها لبنان، ومنها تأسيس المجلس الشيعي الأعلى^(*) الذي أثار قيامه جواً مشحوناً بالتعقيد والخلافات بين علماء الدين في الطائفة الشيعية، فضلاً عن الخلافات السياسية، لأن مسألة (المجلس الشيعي الأعلى)

١- انظر: محمد حسين فضل الله، من أجل الإسلام، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ١٦١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، صلاة الجمعة.. الكلمة والموقف - خطب صلاة الجمعة لعام ٢٠٠٥م، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ٤٣٨.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، محطة LBC اللبنانية، مصدر سبق ذكره.

* المجلس الشيعي الأعلى: هو مؤسسة إدارية سياسية تهتم بتنظيم ورعاية شؤون الطائفة الشيعية، تأسس بتاريخ ١٧/٥/١٩٦٩م بقرار من المجلس النيابي اللبناني، انتخب السيد موسى الصدر رئيساً له، وكان الهدف من المجلس الشيعي الأعلى بحسب رأي موسى الصدر إيجاد وجوه سياسية لها ثقلها النوعي في مواجهة الامتيازات الطائفية، وخصوصاً امتيازات الطائفة المارونية، وقد أثار هذا التشكيل حفيظة التيار المحافظ (الإقطاعيين)، وذوي النفوذ السياسي في لبنان... تقرير خاص عن حياة السيد موسى الصدر، محطة المنار الفضائية، بتاريخ ٣١/٨/٢٠٠٨م.

كانت تعيش في ظل تجاذبات سياسية داخلية تظل على تجاذبات سياسية خارجية.

ورغم اعتقاد السيد فضل الله بضرورة أن يكون للشيعة مجلس في دائرة ما يسميها (الفسيفساء) في المجالس المليية في لبنان، لتكامل المسألة الطائفية التي ركزت الواقع اللبناني على أساس أن يكون لكل طائفة مجلس يضم علماءها وسياسيها وقطاعاتها الثقافية والاجتماعية، وذلك من أجل تدارس أمورها، ولكنه كان يفكر بأن مثل هذه التأسيسات التي أفرزها النظام الطائفي في لبنان ستكون عائقاً يحول دون توحد السنة والشيعة في مجلس واحد، لتنمو مسألة انفصال الشخصية الإسلامية الشيعية عن الشخصية الإسلامية السننية^(١).

يشعر السنة أن لهم كياناً مستقلاً ومصالح سياسية واقتصادية وثقافية مستقلة، وهي تختلف عن المسلمين الشيعة الذين يبحثون عن كيان مستقل يحمي مصالحهم السياسية والاقتصادية والثقافية، وهذا ولّد المجلس الشيعي الأعلى^(٢).

ولم يحضر السيد محمد حسين فضل الله جلسة الانتخاب، إذ يقول في هذا الصدد: «لا توجد مشكلة مع المجلس الشيعي الأعلى، لكن أسلوبه هو ليس أسلوب المجالس الرسمية، فمنذ أيام السيد موسى الصدر قلت: لن أنتخب - بفتح الهمزة - ولن أنتخب - بضم الهمزة -»^(٣).

ولكنه على الرغم من موقفه السلبي من المجالس المليية، بقي على علاقة جيدة بالسيد موسى الصدر الذي كانت تربطه معه علاقات وثيقة في النجف الأشرف، وبحكم تلك العلاقات بقي الطرفان يكتنان الاحترام والانفتاح فيما بينهما، ويرى السيد فضل الله أن مسألة الخلاف حول تلك المجالس وطبيعتها ناشئة من إيمانه بضرورة وحدة المسلمين في مواجهة قضاياهم، والإحساس بالخصوصية الإسلامية بشكل عام ليس بشكل مذهبي (سنة وشيعة)، لأن السيد فضل الله يرى أن مسألة

١- للمزيد انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣ - ٢٠٨.

٢- انظر: علي حسن سرور، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٨، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٥٦٨.

السنة والشيعية هي مسألة مدرستين لهما آليات خاصة في فهم الإسلام^(١).

وظل السيد فضل الله يؤكد على أن أية حركة لبنانية لا بد أن تتأطر بإطار الشخصية التي تقودها، والمنطقة التي تعيش فيها والمجتمع الذي تتحرك فيه، ولذلك اتسمت طبيعة تلك الحركات بالخصوصيات المذهبية مما يحفظ للناس حرية التحرك ضمن الديكور الطائفي، ولاسيما المجلس الشيعي الأعلى^(٢).

إن المعادلة التي كانت تحكم الواقع اللبناني آنذاك «لم تكن ناضجة في هذا المستوى، ويتحرك هذا الطرح في اتجاه واقع عملي، ولذلك حاولت تخفيف الحسائر من خلال العمل على إيجاد نوع من الوحدة داخل الجسم الشيعي، الذي انقسم إلى تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى»^(٣).

وكعادته لم يغفل السيد فضل الله عن دور العامل الخارجي في تكريس حالة الانقسام الملمي في لبنان، وكان يرى أن لعبة السياسة الخارجية تريد أن تؤكد التفتت الطائفي والمذهبي في لبنان على أساس أن المنطقة تتجه نحو إدخال المسألة الطائفية والمسألة المذهبية ضمن الإطار السياسي^(٤).

فضلاً عن ما تقدم فقد واكب السيد فضل الله انطلاقة وإقامة التنظيمات والحركات السياسية، ومنها إقامة حركة أمل^(*) التي أثارت الكثير من الجدل،

١- انظر: محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦. وكذلك انظر: علي حسن، تحدي الممنوع، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

٢- انظر: هاشم قاسم، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله - العروبة احتضنت الإسلام، مجلة (المستقبل العربي)، ع(٢٨١)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص ٢١.

٣- انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣، ٢٠٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، وطن ممنوع من الصرف، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٦م، ص ٢٥، ص ٢٨.

* حركة أمل: هي حركة سرية أنشأت تحت رعاية وإدارة ضباط من حركة فتح كان هدفها الأساس هو مقاومة الاحتلال الإسرائيلي عام ١٩٧٥م، ويشير أحد الكتاب أن تاريخ تأسيسها هو بعد الاعتداء الإسرائيلي على الجنوب، وبالتحديد ١٩٧٥/٣/٢١م، وقد أعلن السيد موسى الصدر التأييد لها على أن تكون الجناح العسكري لحركة المحرومين، وذلك شريطة ألا تنخرط في الصراع الدموي الدائر في البلاد، ولزيد من التفاصيل، انظر: جمال سنكري، مسيرة قائد شيعي، ص ٢١٨ وما بعدها.

ولقد كان السيد فضل الله يرى أن السيد موسى الصدر عندما أطلق الحركة كان يحاول ان يفتح للمسلمين الشيعة الباب الواسع للدخول إلى واقع العمل السياسي اللبناني، وإلى الواقع السياسي العربي، ويؤكد بأن حركة أمل كانت من أوائل الحركات التي واجهت العدوان الإسرائيلي خلال قيادة السيد موسى الصدر (*) لها^(١).

وتبقى مسألة علاقة السيد فضل الله بحزب الله (***) تحظى بالاهتمام الواسع، وتتناقض فيها الآراء، ففي حين يرى العديد من المراقبين السياسيين بأن السيد فضل الله هو المرشد الروحي لهذا الحزب، يرفض السيد فضل الله هذا الوصف الذي أعطته إياه المخابرات الغربية بحسب تعبيره^(٢).

ويقول بهذا الصدد: «أنا أرفض بصوت عال - كما رفضت قبل سنين، ولا أزال أرفض - أن يكون لدي أي دور تنظيمي في حزب الله، سواء بصيغته المرشدية الروحية بالمعنى التنظيمي أو الزعامة أو أكثر، إنني لست جزءاً من أي تنظيم ولن أكون كذلك»^(٣).

ويضيف مشدداً - حسبما أكده لنا مؤخراً - إن «أغلب قيادات وشباب

* موسى الصدر: هو من أبرز قادة العمل السياسي في لبنان، من مواليد ١٩٢٨م في مدينة قم، أسس حركة المحرومين، وكان لهم دور كبير في تأسيس حركة أمل. للمزيد من التفاصيل، انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

١- انظر: علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي المنوع، مصدر سبق ذكره.

** حزب الله: هو تشكيل سياسي جهادي تشكل في أواخر حزيران عام ١٩٨٢م، وأقر رسمياً عام ١٩٨٣م، وولد من رحم حركة أمل نتيجة التشردم، وعدم تماسك الوحدة الداخلية لحركة أمل. يؤمن الحزب بولاية الفقيه، ويحظى بدعم مادي ومعنوي من مرشد الثورة الإسلامية آية الله الخامني، للمزيد انظر: جمال سنكري، مسيرة قائد شيعي - السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل حقائق وخفايا، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل حقائق وخفايا، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩، كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، حوار مع صحيفة ميدل تايمز، نشرتها جريدة بينات، ع(٢٦٨)، بتاريخ

حزب الله ممن تتلمذوا على يدي، وقلت لهم حينما كانوا يستشيرونني في القضايا السياسية: ما نتفق عليه نعمل به، وما نختلف فيه نحاول أن نقرب وجهات النظر»^(١).

وبذلك يرفض السيد فضل الله تقييد نشاطه وحصره في إطار حركة أو تنظيم محلي، لأنه يعتقد أن مكانه ومجاله كمفكر إسلامي أكثر سعة وطموحاً، ولكن على الرغم من ذلك فإنه لا ينفي علاقته بحزب الله في إطار التشاور والحوار مع قادة الحزب حول بعض المسائل الخلافية والقضايا السياسية.

والسؤال الذي يطرح في هذا المجال: هل يُعدُّ موقف السيد فضل الله من حزب الله موقفاً معارضاً لفكرة الحزبية برمتها؟ ويوضح أحد الباحثين تلك المسألة من خلال رؤية السيد فضل الله بتصوير مفاده أن هناك من يُعدُّ الانتماء الحزبي بعيداً عن الجو الإسلامي، لاسيما لرجل الدين الذي يتبنى العمل التنظيمي الحزبي، مما يفرض على العاملين أن يخاطبوا الأمة لتكوين ثقافة حركية للمجتمع تسهم في خلق حزبية مؤسساتية قائمة على أساس البعد الإنساني، للتخلص من حالة العصبية الحزبية التي يعاني منها الشرق^(٢).

وستحدث في الفصول اللاحقة بالتفصيل عن موقف السيد فضل الله من النظرية الحزبية.

رابعاً: محاولات اغتيال السيد محمد حسين فضل الله

عند حافة الحرب الأهلية كان السيد - ولعشر سنين خلت - داعية للإسلام الحركي في المناطق الشيعية الفقيرة (النبعة - برج حمود)، ووجد نفسه في عام ١٩٧٦م مهجراً مع الآلاف ممن نزحوا نحو العاصمة أو الجنوب أو البقاع^(٣).

١- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، بتاريخ ١/٨/٢٠٠٨م.

٢- مقابلة شخصية مع محمد الحسيني، بتاريخ ٧/٨/٢٠٠٨م.

٣- عن ظروف تلك الهجرة ومسبباتها انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل - خفايا وحقائق، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٥.

انطلق نشاط السيد فضل الله في مسجد الإمام الرضا (ع) في بئر العبد، إذ كان يوم الصلاة فيه ويشرف عليه، وكان يشرف أيضاً على إعداد الشباب وتوعيتهم بأحوال بلدهم وأوضاعه، وانطلقت من هذا المسجد المعارضة الشديدة لاتفاق ١٧ أيار^(*) بين إسرائيل والحكومة اللبنانية بمساندة أمريكية، والذي وافق عليه البرلمان اللبناني بالأكثرية^(١).

وفي عام ١٩٨٣م وبعد الولادة الرسمية لحزب الله تحول السيد فضل الله إلى مرشد روحي لهذا الحزب حسب الدعاية الإعلامية الغربية، التي دأبت على تأكيد الارتباط التنظيمي للسيد فضل الله بحزب الله، وصار رأسه مطلوباً كأحد رموز الإرهاب العالمي، ولعل ذلك ما يفسر محاولات الاغتيال العديدة التي تعرض لها السيد فضل الله على مدى ٢٠ عاماً.

١- أول محاولة اغتيال تعرض لها في بداية الثمانينيات، إذ حاولت (بعض الجهات الحزبية العربية) حسب قوله اغتياله من خلال كمين مسلح نصب لموكبه في منطقة روضة الشهيدين قرب الغبيري، بينما كان متوجهاً لإلقاء محاضرة في حسينية الشياح^(٢).

* اتفاق ١٧ أيار هو الاتفاق الذي وافق عليه المجلس النيابي بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل كصلح مفروض على الحكومة اللبنانية عقب الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢م، وكان هدف هذا الصلح هو حماية الأمن الإسرائيلي، وكان ذلك في عهد أمين الجميل رئيس الجمهورية آنذاك (الابن الأكبر لمؤسسة حزب الكتائب اللبناني بيار الجميل). انظر: محمد حسين فضل الله، إرادة القوة (جهاد المقاومة في خطاب المرجع الإسلامي محمد حسين فضل الله)، مطبعة اليعسوب - م.د، د.ت، ص ٩٩.

١- عدا أسباب رفض الاتفاق (الصلح مع إسرائيل) يشير السيد فضل الله إلى أن هذا الاتفاق تم تصوره للبنانيين على أنه الاتفاق الواقعي الذي يخرج لبنان من الاحتلال الإسرائيلي، ولكنه في حقيقته يؤكد الاحتلال السياسي الذي تم تحت صورة الانسحاب الجغرافي، كما أن الرسائل المتبادلة بين الولايات المتحدة وإسرائيل أكدت على أن الانسحاب الإسرائيلي مرتبط بالانسحاب السوري من لبنان، وبما أن الانسحاب السوري من لبنان لسبب أو لآخر غير ممكن فمن الطبيعي أن يكون الانسحاب الإسرائيلي حبراً على ورق.. لمزيد من التفاصيل، انظر: علي حسن سرور، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣، وكذلك انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٩.

٢- انظر: علي حسن سرور، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.

٢- المحاولة الثانية حدثت بعد مدة قصيرة عندما حاول بعض المسلحين اقتحام منزله قرب (العرش) في منطقة الغبيري، ونجا من هذه المحاولة أيضاً^(١).

٣- جاءت المحاولة الثالثة لاغتيال السيد فضل الله عندما أطلق صاروخ على غرفة نومه، لكنه أخطأها، وسقط في الطابق الأسفل.

بعد هذه المحاولات انتقل من منطقة الغبيري المتاخمة لمناطق تواجد المنظمات الفلسطينية (التي كانت مختربة من جهات عديدة) إلى منطقة بئر العبد حسب نصيحة الجهات الأمنية الإسلامية. ولكن محاولات اغتياله لم تتوقف على الرغم من ذلك، ويؤكد السيد فضل الله بأنه سيبقى مستهدفاً ما دام في الساحة يواجه الاستكبار العالمي والاستكبار الصهيوني، ويضع نفسه في موقع الجندي الإسلامي الذي يشعر أن الإسلام رسالة لا يمكن أن تهادن أو تتراجع أو تبتعد عن الساحة، لذلك فإن موقفه هذا الذي يحاول أن يجعله قوياً صلباً دائماً لا يريح الكثيرين من رجال الأجهزة المخبرية الدولية أو الإقليمية أو المحلية^(٢).

٤- المحاولة الرابعة كانت أخطر محاولة تعرض لها السيد فضل الله، وذلك بانفجار بئر العبد عام ١٩٨٥م، وكان الغرض من هذا الانفجار - الذي تسبب بإصابة مئتين وثمانين شخصاً بين قتيل وجريح - الرد على عملية تفجير مقر المارينز والمظليين الفرنسيين في بيروت، إذ استهدفه الإعلام، وبحسب رأي السيد فضل الله فإن المخابرات المحلية الموجودة في المنطقة الشرقية في بيروت آنذاك عملت على إقحام اسمه في ذلك الانفجار، حيث أثار مسألة مباركة السيد للشايين اللذين نفذوا العملية، وأشاعت أنه ذهب قبل الحادث لتفقد المواقع بغية إكمال الخطة^(٣).

ويؤكد السيد، الذي نجا - أيضاً - من هذه المحاولة، بأنه يرفض مثل تلك

١- المصدر نفسه، ص ٨٧.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٦.

٣- للمزيد من التفاصيل انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠١ وما بعدها.

العمليات، ولا يستطيع الإنسان الذي يعيش في وسط إسلامي أن يحترمها، بل يعدها عملاً سخيفاً، واستمرت محاولات اغتياله بعد بئر العبد، واستهدف مرات عديدة من خلال قصف منزله، وأصيب أحد أبنائه بجروح في إحدى تلك المحاولات.

ويتهم السيد فضل الله المخابرات الإسرائيلية والأمريكية وبعض من أفراد المخابرات اللبنانية، ويؤكد بأنه لا يزال يعيش في دائرة الخطر، وأن محاولات استهدافه لن تتوقف.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول أن مؤثرات البيئة (النجفية - اللبنانية) وتجاذباتها خلقت عند السيد فضل الله وعياً سياسياً يتمظهر في صياغة مسارات العمل السياسي، والتنظير له وفق واقعية سياسية قائمة على الإقرار التعايشي المتأطر بحالة من الطوارئ في التعامل مع السلطة السياسية المغايرة، وقد يسهم في إيجاد سلطة سياسية إنسانية من شأنها تأكيد العدالة كوسيلة أو منهجية جديدة تتيح المجال في المستقبل لخلق الحالة الإسلامية الواقعية في ظل التنوع المجتمعي.

* * *

السلطة في فكر السيد محمد حسين فضل الله

تعد السلطة السياسية ضرورة في المجتمع الإنساني، إذ تعتبر تعاقدًا اجتماعيًا الهدف منه تنظيم العلاقة الإنسانية، وحفظ النظام، ودرء المفسد، وحماية مصلحة الجميع، مشروطاً بالرضا والقبول من المحكومين بممارسة الحاكم، في سيادة القانون المتأطر بالإكراه المادي.

وتأسيساً على ذلك نجد أن من اللازم تحديد مفهوم السلطة السياسية بدلالاتها اللغوية والاصطلاحية بشكل عام، ومفهوم السلطة في الإسلام، ومصدر شرعية السلطة، ومن ثم التعرّيج على خلفيات ومبانيات السلطة السياسية في فكر السيد محمد حسين فضل الله، وموقفه من النظريات المادية لتفسير السلطة.

والتي سيتم تناولها في مبحثين:

المبحث الأول: ولاية الفقيه عند السيد محمد حسين فضل الله.

المبحث الثاني: موقف السيد فضل الله من آراء المدارس المادية في السلطة (الماركسية - الرأسمالية).

المبحث الأول

ولاية الفقيه عند السيد محمد حسين فضل الله

المطلب الأول

السلطة في الإسلام

أولاً: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للسلطة

تشير القواميس والمعاجم اللغوية أن السلطة تعني القهر والسيطرة والتحكم، يقال: سلط الله عليهم تسليطاً، وقد تعني الحجة والبرهان، أو قد ترد بمعنى السلطان لغوياً، وهو الحجة والبرهان، ويقال: هذا رجل سليط اللسان، أي بمعنى فصيح لسان^(١).

وبذلك نجد أن الدلالة اللغوية العربية تقترب من كلمة (power) في اللغة الإنكليزية التي تعني النفوذ والقوة والحكم^(٢).

أما الدلالة الاصطلاحية فإن السلطة السياسية - بوصفها ظاهرة اجتماعية - لا يمكن إيجاد تعريف جامع مانع لها. يعرفها سونز بدلالة الوظيفة: "السلطة التشريعية - السلطة التنفيذية - السلطة القضائية". بينما يعرفها لاصول: "بأنها المساهمة في اتخاذ القرارات بفائدة نظام اجتماعي مأخوذ بـكليته"^(٣)، أي إن الأوامر والقرارات تصدر لغرض حفظ التوازن الاجتماعي وسلامة الجميع، من

١- انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، الكويت - دار الرسالة، ١٩٨٣م، ص ٣٠٩. (مادة سلط).

٢- انظر: روجي البعلبكي المورد القريب - قاموس عربي، إنكليزي، ط ١٧، بيروت - دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م، ص ٢٩٧.

٣- نقلاً عن: صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي.. أسسه وأبعاده، بغداد - دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص ١٣٠.

خلال فرض القانون على الجميع بالقوة، وبخلافه يتعرض إلى العقوبة المادية. وقد تعرف السلطة بأنها الجهة التنفيذية المسؤولة عن الإجراءات اللازمة لتنفيذ القانون الذي أصدرته الجهة التشريعية (البرلمان)، وبناء على ذلك تنطوي السلطة على وجهيتين: الأولى: ذات وجه قانوني ينظم العلاقة بين الفرد والمجتمع من خلال القانون (الدستور)، والثانية: ذات وجه إداري تنظيمي يركز على ممارسة القوة على المجتمع بأكمله، ومن يخالف القانون يتعرض للإرغام المادي^(١).

وفي السياق ذاته يُعرف باحث إسلامي السلطة السياسية بأنها نوع من الاقتدار المجهول لجهة عليا يتسع إلى ما هو أبعد من الفصائل والمجموعات الصغيرة، وتلقي بظلالها على المجتمع برمته، ومن جملة التأثيرات الناجمة عنها حق وضع القوانين والمقررات الاجتماعية، وتطبيق القانون، ومعاقبة من لا يخضع للقانون بهدف حماية الحقوق، ودرء الاعتداءات الخارجية، وعلى المجتمع كله طاعة مثل هذه السلطة^(٢).

ولم يعد الأمر يرتبط باستخدام القوة، بل إن السلطة ترتبط بمفاهيم أخرى منها الطاعة، إذ لا قيمة للسلطة ما لم تطاع من أفراد الأمة، فالطاعة تعني الإذعان والالتزام بما يصدر من هذه الجهة، وتكون الطاعة على نوعين: الأولى الطاعة القسرية عن طريق اعتماد مجموعة من القوانين التي تحدد العقوبات لمن يخالف الأوامر الحكومية.

أما الثانية فهي الطاعة الطوعية والاختيارية، وهذه تتم عبر منظومة من وسائل التوجيه والإرشاد لخلق قناعة لدى الأفراد بوجود امتثال هذه الأوامر،

١- انظر: بليقيس محمد جواد، محاضرات في الاجتماع السياسي، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٣م - ٢٠٠٤م، ص ٢١ وما بعدها.

٢- انظر: محمد جواد أرسطو، السلطة السياسية في الإسلام (كتاب مدخل في الفكر السياسي في الإسلام - مجموعة مقالات)، ترجمة خليل العصامي، طهران، مؤسسة الهدى والتوزيع، ٢٠٠١م، ص ٢٢٨.

وهذه القناعة إما تكون متأتية من الجانب الديني في مشروعية الإجراء، أو من الجانب الوضعي، والذي يعبر عنه بآليات معينة تخلقها الشعوب بحيث تكون كاشفة عن الرضا الشعبي عن هذه الممارسات^(١).

وفي المعنى الاصطلاحي للسلطة يلاحظ أن بعض المفكرين الإسلاميين يرادفون بين السلطة والدولة، وربما هذا الأمر ناجم من أن الإسلام لم يول الدولة اهتماماً كبيراً بقدر اهتمامه بالسلطة، لأنها عماد بقاء الدولة أولاً، ولأن المسلمين تنازعوا حول السلطة، ولم يهتموا بالدولة، إما لكونها ليست واضحة المعالم من الناحية الواقعية، أو لأنها نتيجة حتمية لوجود السلطة.

وفي جميع الأحوال يبقى جوهر السلطة السياسية يعرف بدلالة القوة والحجة، فهي علاقة وظيفية تكمن في إخضاع الآخرين لهيبتها وقهرها^(٢).

ثانياً: مصدر وشرعية السلطة في الفكر الإسلامي المعاصر

إن نقطة الارتكاز الخلافية في مسألة مشروعية السلطة تعد من أبرز إشكاليات السلطة السياسية في الإسلام، فإن التنظيرات التي أسسها المفكرون الإسلاميون هي تبرير لشرعية الوضع القائم، وإيجاد توفيقات وتخريجات سياسية لكل الأزمات الاجتماعية ذات الصلة بالواقع السياسي الممثل بالحدث التاريخي^(٣). وتأسيساً على ذلك برز اتجاهين حول مصدر وشرعية السلطة:

أ- الأمة هي مصدر شرعية السلطة، إذ يرى أنصار هذا الاتجاه أن الأمة لها الحق في اختيار الحاكم السياسي، بوصف الأمة والحاكم يعبران عن إرادتين

١- انظر: خليل الربيعي، محاضرات أقيمت على طلبة الصف الرابع في كلية العلوم السياسية للعام الدراسي ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥م.

٢- انظر: عبد الرضا الطعان، صادق الأسود، مدخل إلى علم السياسة، بغداد - دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ص ٥٢.

٣- انظر: جهاد الحسيني الفكر السياسي العربي الإسلامي (دراسة لأبرز الاتجاهات الفكرية)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ١٩٩٣م، ص ٦٤.

مستقلتين، حيث تكون الأمة هي أصل الشرعية، والحاكم يمثل الجهة التنفيذية التي تجسد إرادة الأمة عن طريق مبدأ أهل الحل والعقد، الذي يوكل إليها بتفويض من الأمة اختيار الحاكم، مستنديين في ذلك إلى السوابق التاريخية التي حصلت باتفاق الصحابة، ووصف إجماع الأمة حجة شرعية في مشروعية الحكم، وبخلافه يحكم ببطلان شرعية الحاكم على رأي ابن حزم^(١).

وفي السياق ذاته يرى حسن الترابي أن الأمة موكل إليها أمر اختيار الحاكم من الله تعالى الذي يعد أصل ومصدر السلطة كون الإنسان خليفة الله^(٢).

استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(*).

ويقول الترابي: «أما الشرع والأمر أصلهما الله، ثم على المؤمنين ما غلبوا على أرض الأمر تشريعاً تفصيلاً للشرع»^(٣).

ومن خلال النص يرى الترابي أن إجماع الأمة حجة واجب الأخذ بها، لأنها صادرة من أمة مؤمنة قائمة على أساس التشاور المبني على الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي في المسائل الخلافية^(٤).

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ

١- نقلاً عن: محمد أمزيان، الأساس التعاقدية لحيازة السلطة، مجلة المستقبل العربي، ع(٣٣١)، بيروت - مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص ٦٨ - ٦٩.

٢- انظر: حسن الترابي، السياسة والحكم.. النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط٢، بيروت - دار الساقية، ٢٠٠٤م، ص ١١٧.

* سورة النور: آية ٥٥.

٣- انظر: حسن ترابي، السياسة والحكم، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١.

٤- المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ
وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٠٦﴾^(*)،
إذ يعدون هذا النص يوحى دلالة مؤسسة لمبدأ الشورى للحكم الإسلامي
بوصفها مصدر دستوري للتشريع في القضايا العامة دون الحاجة للقيادة
المعصومة، ووصف الشورى ملزمة، إذ يقول السيد فضل الله: «ولم تتحدث الآية
الكريمة عما تفرضه الاستشارة من مسؤوليات على المستشار إذا لم يقتنع بالرأي
المشار به، كما هو المفروض فيما تقتضيه فكرة الشورى في اعتبارها قاعدة
لشرعية الحكم في الدولة الإسلامية من حيث الإلزام للأمة لما تفرضه من
قرارات، وما تستتبعه من التزامات»^(١).

إن الشورى هي آلية لتصويب القرارات، وليست ملزمة للأخذ بها، وإن الملاك
الفصل هو الإرادة الإنسانية، فكيف إذا صدرت من المعصوم، إذ تؤكد الآية بأن
الشورى غير ملزمة للمعصوم: فإذا عزم فتوكل على الله، وهذا ما نميل إليه،
فإن الشورى ملزمة في زمن غير المعصوم، أما في زمن المعصوم فلا أثر لها.

ب- النص والتعين: يرى أنصار هذا الاتجاه أن مصدر وشرعية السلطة قائمة
على أساس الحاكمية والنص من الله تعالى، إذ يكون الإمام منصب من الله
تعالى، وبسط اليد من عدمه لا يؤثر على منصب الإمام المعصوم بوصف الإمامة
امتداد للنبوة واستمرارية لها، مستدلين على ذلك بآيات الجعل والإمامة، إذ قال
تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا
تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ
شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(**).

* سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، فاسألوا أهل الذكر (سلسلة مسائل فقهية وعقائدية وقرآنية)، ح ٤، بيروت -

دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٧٤.

** سورة ص: الآية ٢٦.

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(*).

وإذ يرى السيد فضل الله أن المقصود من كلمة الإمامة هو أنه يقوم بتدبير الأمة وسياساتها، والقيام بأمرها، وتأديب جناتها، وتولية ولايتها، وإقامة الحدود على مستحقيها، ومحاربة من يكيدها، أي بجملة أدق أن مصطلح الإمامة مما يرادف السلطة الكاملة في خطواتها التنفيذية^(١).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله أن الولاية للمعصوم بنص إلهي^(٢)، وتعد امتداداً لمقام النبوة استناداً إلى الحديث الوارد عن رسول الله (ص): «يا علي أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(٣).

ومن خلال المتقدم سلفاً يمكن القول إن الجدل الحاصل بين مدرسة النص والتعيين ومدرسة الرأي، هو ليس في ضرورة إيجاد السلطة، ولكن محور الخلاف الدائر يكمن في دور الحاكم الذي يؤسس لحالة مشروعية الممارسة السياسية، من قبيل هل الحاكم هو حافظ للشرع؟ أو الأمة هي التي تضيف عليه الشرعية^(٤).

إن الحاكم الأعلى في الدولة - وفق النظرية الإمامية الاثني عشرية - يمثل القيادة الشرعية، وله جميع اختصاصات النبي باستثناء الوحي، لأنه من مختصات النبوة، وهنا يمثل المعصوم الدور الرقابي (الشهادة) حول ممارسة السلطة من الأمة استناداً لقوله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

* سورة البقرة: الآية ١٢٤.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ١٤ وما بعدها.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، مسائل عقائدية، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٦٦ وما بعدها.

٣- انظر: عبد الحسين أحمد النجفي، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج ١، ط ٤، بيروت - دار الكتاب العربي، ١٩٧٧م، ص ٣٩.

٤- انظر: فاضل الموسوي - لمحات في أصول العقيدة الإسلامية، قم - مركز الرسالة، ١٤٢٣هـ، ص ٧٢.

وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿١٠﴾ (*).

ويشير السيد محمد حسين فضل الله إلى أن المقصود من الأمة الوسط هو مرجعية النبي ومن هو بمنزلة في قيادة الأمة، إذ يقول: «فكون الأمة وسطاً - بناء على هذا لما تملكه من موقع أصيل يجعلها مرجعاً وميزاناً يؤهلها لممارسة دور الشهادة والقيادة»^(١).

ويبقى السؤال الذي يطرح نفسه، فإذا كان هذا التأصيل مقترناً بوجود المعصوم المؤهل للقيادة، فما هو الحل إذا لم يوجد المعصوم؟ ومن هو المؤهل إذا تعذر وجود المعصوم أو في حالة غيابه؟ وهذا ما سنناقشه في المطلب الثاني تحت عنوان (ولاية الفقيه).

المطلب الثاني

ولاية الفقيه عند فضل الله

تعد ولاية الفقيه من أبرز أطروحات الفقه السياسي الإمامي الاثني عشري، لاسيما بعد تنامي المد الحركي المتمثل بالثورة الإسلامية ١٩٧٩م بقيادة الإمام الخميني الذي استطاع تأسيس أول جمهورية إسلامية في القرن العشرين بعد سيادة التيار السلبي من مشروعية إقامة حكومة إسلامية في ظل غياب الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، والتي اصطلح عليها بفترة الغيبة الكبرى، مستندين في ذلك إلى جملة من الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع)، والتي تنص على عدم مشروعية إقامة المجتمع السياسي العادل، أو أي تغيير أو تحرك ثوري لتغيير الحاكم في عصر الغيبة، وضرورة ابتعاد رجل الدين عن السياسة^(٢).

* سورة البقرة: من الآية ١٤٣.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص ٦٠.

٢- انظر: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج١، قم - منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨ هـ، ص ٢٠٥ وما بعدها.

إن شيوع هذا الرأي يرجع إلى الخلفية التاريخية التي اتسمت بها حركة التشيع من عدم مشروعية التعامل مع الحكومات الرسمية آنذاك، مما رسخ مبدأ الثقة في هرمية النشاط السياسي للجماعة الصالحة لأهل البيت (ع) كخيار تكتيكي مرحلي في الحفاظ على الخط السياسي لمدرسة أهل البيت (ع) لمواجهة الواقع الإسلامي المنحرف.

وتأسيساً للمتقدم فإن السيد فضل الله يرى أن الثقة مشروطة بتحقيق المصلحة الإسلامية العليا من خلال الموازنة بين الظروف الواقعية التي يجب أخذها بنظر الاعتبار في ثبات الالتزام بالأحكام الشرعية، وحركية الأدوات التي لا تجعل من الثقة حالة تعبر عن الجمود^(١).

أما بالنسبة للروايات التي تنص على حرمة إقامة حكم عادل في عصر الغيبة، وأن (كل راية ترتفع قبل راية الإمام فهي راية ضلال)، فيؤكد على عدم مشروعية هذه الروايات، أو أنها متعارضة مع المسلمات الفقهية التي تؤكد على ضرورة إيجاد سلطة لحفظ النظام العام، فإن المشروعية وفق رأي السيد فضل الله مرتبطة بقاعدة النظام، وضرورات اقتصادية وسياسية وأمنية وتربوية... إنج^(٢). وإذا كان السيد فضل الله يرى إمكانية إيجاد سلطة إسلامية في عصر الغيبة، فما هي طبيعة هذه السلطة؟ ومن له الأحقية في القيادة؟ وما هي مواصفات المتصدي للقيادة؟

هذا ما سنتناوله في ثلاث نقاط:

أولاً: مفهوم ولاية الفقيه، ودلالاتها التاريخية، وأهم أدلتها الثبوتية.

ثانياً: شروط التصدي للولاية العامة، والفرق بينهما وبين المرجعية الإفتائية.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، دار الملاك - بيروت ٢٠٠٤م، ص ٢١١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله في قضايا السلطة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، مجلة المنطلق الجديد،

ع(٢)، بيروت - الاتحاد الإسلامي الطلبي، ٢٠٠١م، ص ٩٧.

ثالثاً: أهم الإشكاليات المثارة حول ولاية الفقيه، جدلية الولاية بين الوحدة والتعدد، إشكالية المرأة وتصديها للقضاء، المرجعية، رئاسة الدولة.

أولاً: مفهوم ولاية الفقيه وأدلتها

الولاية لغة: كلمة مشتقة من (ولي) تعني القرب والدنو، والولاية بالفتح تعني الخليف والناصر والجار، والولاية بالكسر تعني السلطان، على رأي ابن السكيت^(١).

والولاية تعني التدبير والقدرة والفعل على رأي ابن الأثير^(٢).

لذا فمفهوم الولاية يدل على معان عدة، كالنصرة والمتابعة، وتأسيساً على ذلك فإن الولاية لغة تعني تولى الأمر والتصرف والتدبير، ويشتق منها لفظ الولي بمعنى الحاكم أو الأمير^(٣).

وولاية الفقيه - حسب رأي السيد فضل الله - تعني القيادة التنفيذية، إذ يوكل إلى الفقيه تدبير شؤون الأمة بوصفه نائباً عن المعصوم (ع)^(٤).

أما تاريخياً فإن الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) يُعد من أوائل المهتمين بولاية الفقيه كناية عامة عن المعصوم (ع) في زمن الغيبة، وكذلك المحقق الحلبي (٦٧٦هـ)، والمحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ)، والفقيه جواد محمد العاملي (ت: ١٢٧٤هـ)، والملا أحمد النراقي (ت: ١٢٤٥هـ)، والميرزا عبد الفتاح الحسيني المراغي (ت: ١٢٧٤هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦هـ)، والشيخ محمد مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ)، والشيخ رضا الهمداني (ت: ١٣٢٢هـ)،

١- انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣٦، ص ٧٣٧ مادة (ولي).

٢- انظر: ابن منظور، لسان العرب، تقديم عبد الله العلابي، ج ٦، بيروت - دار لسان العرب، (د.ت) ص ٩٨٤، مادة (ولي).

٣- انظر: حسين علي المنتظري، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٥، إعداد عادل القاضي، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م، ص ٧٣.

والسيد محمد بحر العلوم (ت: ١٣٢٦هـ)، والسيد البروجردي (ت: ١٣٨٢هـ)،
والشيخ مرتضى الحائري (ت: ١٤٠٦هـ)، والإمام الخميني (ت: ١٤١٠هـ)،
والشيخ حسين المنتظري^(١).

واستطاع المحقق الكركي في القرن العاشر الهجري تطبيق نظرية ولاية الفقيه
بشكل عملي^(٢)، فقد تمكن من إقناع الشاه إسماعيل الصفوي بشرعية ولاية
الفقهاء مستدلاً على ذلك بمقبولة عمر بن حنظله^(٣).

ويعد الإمام الخميني من أبرز الفقهاء المعاصرين الذين استطاعوا نقل ولاية
الفقيه من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، بعد مقدرته على تأسيس أول
حكومة إسلامية على أساس الفقه الإسلامي الاثني عشري^(٤).

وبناءً على ما تقدم فإن السيد فضل الله يرى أن نظرية ولاية الفقيه مرت
بصيرورة تاريخية، ولم يكن للإمام الخميني التأسيس الفقهي لها، إذ يقول بهذا
الصدق: «الإمام الخميني (قدس سره) لم يأت بمجديد على النبي (ص) فيما يخص
ولاية الفقيه، إلا أن الجديد هو تحركه نحو إعطاء الولاية حركتها في الواقع»^(٥).

وبشكل عام يرى السيد فضل الله أن مسألة الحكم في عصر الفقيه تنقسم
إلى اتجاهين^(٦):

- ١- حول آراء الفقهاء، انظر: مهدي هادي، تاريخ نظرية ولاية الفقيه (كتاب مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام - مجموعة مقالات)، ترجمة خليل العصامي، طهران - مؤسسة الهدى، ٢٠٠١م، ص ١٧٢، ١٨٣.
- ٢- انظر: أحمد جيهان بزرگ، ولاية الفقيه - قراءة تاريخية، ترجمة دلال عباس، كتاب المهاج، ع(١٠)، بيروت، مؤسسة الغدير، ٢٠٠١م، ص ٤١٥، ٤١٦.
- ٣- المصدر نفسه، ص ٤٠٢، ٤٠٣.
- ٤- انظر: محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٦)، قم - مؤسسة الرسول الأعظم، ١٩٩٨م، ص ٦٠.
- ٥- انظر: محمد حسين فضل الله، الفقيه والأمة - دراسة في أبعاد الفكر الحركي للإمام الخميني، إعداد مصطفى الشوكي، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م، ص ١٨٢.
- ٦- انظر: محمد حسين فضل الله، في قضايا السلطة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، مجلة المنطق الجديد، ع(٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٩٦.

أ- نظرية ولاية الفقيه التي تعد الحاكمة للولي الفقيه طالما هو محرز للشرائط، بمعنى أن ما للمعصوم هو للفقيه.

ب- نظرية حفظ النظام، وبذلك يلتقي هذا الاتجاه مع الشورى، لأنه لا يرى كفاية في الأدلة على ولاية الفقيه، ومن الجدير بالذكر أن ولاية الفقيه عند السيد فضل الله مرت بتطور تاريخي، فكان في بداية الأمر يؤمن بولاية الفقيه المقيدة (إشراف المراجع وخلافة الأمة) حسبما يؤكد أحد الباحثين^(١).

أما في الوقت الحاضر فإن رأيه يقوم على تبني نظرية حفظ النظام العام، والتي تنص على أن ولاية الفقيه «ولاية محدودة بحدود حفظ النظام، وإذا لم يتوقف حفظ النظام على الفقيه كما لو أمكن أن يكون غير الفقيه هو الحاكم ضمن صيغة دستورية تسترشد بالإسلام، وتطبق قوانينه، ويرجع تحديد هذا النظام المذكور إلى الفقهاء وأهل الاختصاص، فلا مجال للقول بولاية الفقيه»^(٢).

وهذا ما أكده لنا سماحته في مقابلة شخصية، إذ يرى أن ولاية الفقيه لا حجة شرعية لها في الكتاب، ولا في السنة^(٣).

فكيف يمكن ثبوت ولاية الفقيه عنده؟ وبجملته أدق هل السيد فضل الله ينكر أصل شرعية ولاية الفقيه؟ أم يرفض الولاية بدلالة الأدلة اللفظية (ولاية الفقيه المطلقة) التي تعطي صلاحيات واسعة للفقيه؟

هذا ما سنناقشه من خلال عرض أدلة ولاية الفقيه عند السيد فضل الله.

١- الأدلة النقلية

بدأ السيد فضل الله بالحديث عن نظرية الحكم بشكل عام، وحول مسؤولية العلماء، مستدلاً على ذلك بالروايات الواردة عن أهل البيت (ع) في أهمية

١- انظر: خليل مخيف لفنة، قراءة في كتاب حاكمية الله وسلطان الفقيه، بغداد، د، ن، ٢٠٠١م، ص ٢٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٠، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م، ص ٦٤٦.

٣- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

الرجوع إلى العلماء العدول في معرفة الحكم الشرعي، وأخذ الفتوى، والنهوض بتحسين مستوى الأداء السياسي والثقافي بوصفهم نواب وأمناء على الرسالة بعد النبي (ص) وأهل البيت (ع)^(١) في عصر الغيبة، وأهمها:
أ- قال رسول الله (ص): «الفقهاء أمناء الرسل»^(٢).

ب- التوقيع الوارد عن الإمام الحجة المهدي (عجل الله فرجه) قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...»^(٣).

ج - مقبولة عمر بن حنظلة الواردة عن الإمام الصادق (ع): «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا، وعرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٤).

ويرى السيد فضل الله أن أدلة ولاية الفقيه التي ذكرها الفقهاء هي ذات دلالات عامة لحفظ النظام، وولايته محصورة بالشأن العام، وهذا ما أكدته «... والحديث عن مسؤولية الفقهاء، بل ووجوب الرجوع إليهم في الفتوى والقضاء، وهذه أمور محل تسالم»^(٥).

وطبقاً لذلك فإن السيد فضل الله يرى أن ورود مقبولة عمر بن حنظلة في محل التحاكم في إطار الخصومات، إذ يقول السيد فضل الله: «ليس لدينا أي

١- انظر: محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت، ج ٢، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ٥٥٥ وما بعدها.

٢- انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ٧٢، ط ٣، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ص ٣٨٠.

٣- انظر: أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، قم - مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ، ص ٢٩١.

٤- انظر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ط ٣، طهران - دار الكتب الإسلامية، (د)، ص ٦٧.

٥- مراسلة شخصية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله - العلاقات الخارجية، دمشق بتاريخ

دليل - حسب رأينا ورأي السيد الخوئي، والشيخ الأنصاري، وكثير من العلماء في الكتاب والسنة - على الولاية المطلقة للفقهاء، وأما الأدلة التي استدلووا بها فهي ليست تامة»^(١).

وبهذا يقترب السيد فضل في رأيه من رأي السيد البروجردي الذي يرى أن ولاية الفقيه واردة في باب حفظ النظام العام، أما مقبولة عمر بن حنظلة فإنها واردة في باب القضاء والفصل في الخصومات^(٢).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله أن دليل (مقبولة عمر بن حنظلة) دال على التعدد استناداً إلى الخلفية التاريخية في التعدد في زمن المعصومين (ع)، ضمن إطار الولاية الخاصة بعد الولاية للفقهاء بوكالة فرعية من الولاية الأصل فلا مانع من التعدد^(٣).

وهذا ما سنتناقشه بالتفصيل في إشكالية العلاقة بين الوحدة والتعدد.

ومن جهة أخرى فإن السيد فضل الله يعترف بشرعية ولاية الفقيه بدليل الكتاب والسنة، ولكن الخلاف حول سعة الصلاحيات، إذ يقول: «البعض يقول أن الولي الفقيه قد تثبت ولايته الشرعية من خلال النصوص... وعلى هذا الأساس فإن الشرعية لا تأتي من الناس إنما تأتي من النص»^(٤).

وبناء على ما تقدم نجد أن السيد فضل الله معارض لما أبداه الإمام الخميني باستدلالاته على ولاية الفقيه إذ يقول بهذا الصدد: «إن نظرية الإمام الخميني في ولاية الفقيه واسعة جداً، بحيث تلتقي بولاية الإمام (ع) وولاية النبي (ص)، لأنه من خلال استفادته من النصوص التي اعتمدها في الاستدلال على ولاية

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٤، إعداد عادل القاضي، قم - مكتب السيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٥م، ص ٥٣٩.

٢- للمزيد انظر: حسين علي المنتظري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤١، ٤٦٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، المرجعية وحركة الواقع، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م، ص ٢٠.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام، بيروت - دار الملاك، (د، ت)، ص ١٧.

الفقيه يرى شمولية الولاية لكل مواقع الإنسان في عالم الحكومة... فإن معنى ذلك أن كل ما للنبي (ص) هو للعالم»^(١).

ومن خلال النص المتقدم فإن القول بالدلالة اللفظية للنصوص وفق تصور الإمام الخميني لولاية الفقيه، أن الولي الفقيه يملك الولاية على جميع المسلمين في العالم، وهذا ما يرفضه السيد فضل الله كونه يرى أن ولاية الفقيه محصورة ضمن حدود المنطقة التي تُعمل ولاية الفقيه فيها، أما إذا لم تكن له سلطة فعلية في منطقة أخرى وفق إطار صلاحياته فلا ولاية له^(٢).

وبجملته أدق يرى السيد فضل الله أن «ولاية الفقيه تنطلق في الدائرة التي يملك فيها الفقيه السلطة، كإيران مثلاً، ولكن ليس لولاية الفقيه أي دور في لبنان أو في أي بلد مختلط لا يملك فيه الفقيه السيطرة الاقتصادية والاجتماعية»^(٣).

في حين يرى أنصار ولاية الفقيه المطلقة أن الولاية ثابتة للفقيه، وأن الفقيه مُنصَّب من الإمام، وأن كل ما للنبي أو الإمام هو للفقيه، وولايته مطلقة، وأن الفقيه مسؤول أمام الله فقط^(٤).

إن مسألة ثبوت ولاية الفقيه عند السيد فضل الله من خلال الدلالة العقلية ورفضه للدلالات اللفظية للروايات الواردة عن أهل البيت (ع) يرجع إلى الأسباب الآتية:

١- إن للسيد فضل الله رأياً بصدد النصوص، وكثيراً ما نبّه إلى ضرورة

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الفقيه والأمة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح (١٦)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ٩٩.

٣- مراسلة شخصية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ٤/١٢/٢٠٠٨م.

٤- للمزيد من التفاصيل حول هذه النظرية، انظر: محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠، ٧٣، كذلك انظر: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية - ولاية الفقيه، ط ٢، طهران

- مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ٢٠٠٢م، ص ١٢٦.

التدقيق في مدى دقة وصحة الأخبار، خشية أن تكون ضمن التراث الموضوع على رسول الله (ص)، ونَبّه السيد فضل الله على ضرورة أن تكون الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) متطابقة مع القرآن، «الأمر الذي نستوحي منه ضرورة دراسة المضمون الداخلي للنص، وعدم الاكتفاء بدراسة السند، لأن القضية تتصل بعمق المفاهيم الإسلامية في وعي المسلمين لها»^(١).

٢- إن الأخذ بظاهر النص وفق السيد فضل الله مشروط بملاحظة القرائن الداخلية والخارجية^(٢).

٣- إن السيد فضل الله يرى أن المرجعية الأساس في الاستدلال بين الخاص والعام هي دراسة أسباب النزول والظروف الموضوعية، بسبب أن الروايات في أسباب النزول قد تكون عرضة للاجتهد من رواتها، وليست نقلاً للدلالة الواقعية التي جاءت بها الآية لمعالجة الأحداث، وبجملة أدق إن المرجعية الأساسية والحاكمة في التشريع واستنباط الأحكام وفق رأي السيد فضل الله تكون للقرآن بالدرجة الأولى بوصفه «كتاب الدعوة الإسلامية في جانبها الموضوعي والحركي»^(٣).

٤- إن القول بأن الوراثة للعلماء بدلالة أن ما كان للمعصوم يثبت للفقهاء إلا ما ثبت بدليل من إجماع أو نص أو غيرها^(٤)، محل إشكال عند السيد فضل الله كون النبي (ص) يتمتع بصفتين:

- ١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٦، ط ٣، بيروت - دار الملاك ٢٠٠٧م، ص ٢٥٦.
- ٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الثبات والتغير في فهم النص القرآني، مجلة الحياة الطبية، ع (٨)، بيروت، معهد الرسول الأكرم في الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٢م، ص ١٧.
- ٣- انظر: محمد حسين فضل الله وآخرون، توظيف القرآن للتاريخ ورؤيته للواقع، كتاب المنهاج.. مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مقارنات نقدية، ع (١١)، بيروت - مؤسسة الغدير، ٢٠٠٤م، ص ٥٤٠.
- ٤- نقلاً عن: أحمد الكاتب، تطورات الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، لندن - دار الشورى للدراسات والإعلام، ١٩٩٧م، ص ٤٠١.

الأولى: هو مشرع (حاكم سياسي) ومُبلِّغ، أي إنه يملك ولاية تشريعية، وولاية التبليغ بواسطة الوحي انطلاقاً من مسؤولية التشريع في معالجة جزئيات مشكلات واقعية^(١).

الثانية: أنه الحاكم في تشخيص المصالح والمفاسد، والضرورات الفعلية تكون لها الأولوية وفق الظروف التي تحدد طبيعة الموضوعات، كون القرآن والسنة ذكراً للخطوط العامة للأمر والنهي^(٢).

ومن ثم الاستدلال بولاية الفقيه عند السيد فضل الله محكوم بالدلالة العقلية وفق النصوص في الكتاب والسنة، وليس بالدلالات اللفظية.

٥- يُميز السيد فضل الله بين إحاطة المعصوم وغير المعصوم بلحاظ الألفاظ، بأن المعصوم له إحاطة كاملة باللغة وعمق المعنى، فضلاً عن مصدر الإلهام الذي يمتلكه المعصوم كمصدر آخر للمعلومات. بينما العالم يعرف جزئيات اللفظ الذي يدل عليه الكلي...^(٣).

وبجملة أدق، فإن منشأ إحاطة المعصوم هو تعليم النبي (ص) له: «علمني رسول الله (ص) ألف باب من العلم...»^(٤).

٢- الأدلة العقلية

يستدل الفقهاء على ولاية الفقيه من خلال ضرورات حفظ النظام العام، واستقرار المجتمع، وحماية مصالح الأمة، وتشخيص المواقف الاستراتيجية في

١- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله وآخرون، الاجتهاد والحياة - حوار على الورق، إعداد محمد الحسيني، ط ٢، بيروت - مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م، ص ٤٨، ٤٩.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (١١)، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح (٢٢)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٢٣.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

حالة الالتزام في الموارد التي تقتضي تقديم الأولويات على القضايا الثانوية، وفق العامل الزمني، ومتطلبات تخطيط نظام الدولة، وإقامة الحدود، ورعاية مصالح القاصرين ومن لا ولي له، وتأسيساً على ما تقدم فإن السيد فضل الله يرى أن الدلالات العقلية في مفاهيم العدل، وثمّاسك الوحدة الداخلية للمجتمع، وإقامة الحدود، تعد أساساً في ضرورة إقامة ولاية الفقيه، مستدلاً على ذلك بما جاء في القرآن الكريم استناداً للآتي:

١- قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(*).

إذ يرى السيد فضل الله أن الحكم هو حكمان، حكم الجاهلية، وهو الحكم الذي يركز على الباطل، ولا ينسجم مع مصالح الإنسان، بينما حكم الله يعيش هموم المجتمع من خلال تأكيد استمرارية هذا الحكم لحركية الحياة، من خلال ما يحكم به الحاكم وما يطبقه من أجل استقرار ورعاية مصالح المجتمع^(١).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله ضرورة إيجاد حكومة وفق المنهج الإسلامي، لأجل تركيز مبدأ العدل، إذ يقول بهذا الصدد: «إن السياسة الإسلامية تستهدف إيصال الناس إلى ما يصلح أمورهم ويبيدهم عن الفساد»^(٢).

٢- قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(**).

يرى السيد فضل الله أن هذه الآية تحدد المرجع الأساس في فض النزاعات داخل المجتمع على مستوى القضايا السياسية والفكرية، وهو الرجوع إلى كتاب الله المجيد وسنة الرسول، والتحرك على أساس الرجوع إلى المصادر الأصلية

* سورة المائدة: من الآية ٤٥.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ٢٥٩، ٢١٠.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

** سورة النساء: الآية ٥٩.

للإسلام في الفكر والتشريع والتخطيط، وبناء الدولة، وإقامة النظام^(١).

فضلاً عن ذلك يكون للفقهاء المجتهدين الأولوية في إدارة السلطة، لأن معنى الرجوع إلى الكتاب والسنة النبوية - حسب رأي السيد فضل الله - في زمن الغيبة هو أن نقرأ كتاب الله ثم نحاول أن نفهمه، لنعرف كيف ينطبق ما جاء في هذا الكتاب على ما نتنازع حوله في الواقع، وضرورة التطابق بين الكتاب والسنة، وعدم تعارض ما يقوله الرسول (ص) مع القرآن، كون الأحاديث قد تكون موضوعة أو منسوبة إلى الرسول (ص)^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم فإن ولاية الفقيه عند السيد فضل الله مشروطة بالمعرفة الفقهية، المقترنة بالانسجام مع متطلبات الواقع لديمومة الاستقرار في تدبير شؤون الناس^(٣).

ومن خلال ذلك نرى أن السيد فضل الله يؤكد أولوية إشراف الفقيه على إدارة الدولة كحالة تنفيذية، وليست تشريعية، لإيجاد تشريعات تفصيلية ضمن إطار الخطوط العامة لأحكام الإسلام، لاسيما القضايا التي تحتاج إلى الحكم الشرعي، كالجهاد مثلاً، ففي هذه الحالة يُقدّم ذوو الاختصاص (الفقيه) على غيرهم^(٤).

وتأسيساً على المتقدم نجد أن السيد فضل الله يؤمن بولاية الفقيه من خلال النصوص الواردة في الكتاب والسنة.

ولكنه يرى أن دور ولاية الفقيه دور رقابي لمراقبة أداء النظام السياسي، وليس

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، ط ٣، بيروت - دار الملاك ٢٠٠٧م، ص ٣٢٦، ص ٣٢٧.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، علي ميزان الحق، إعداد صادق يعقوبي، ط ٤، دمشق - دار كرم للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م، ص ١٨٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م، ص ٥٢٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٦.

حالة الالتزام في الموارد التي تقتضي تقديم الأولويات على القضايا الثانوية، وفق العامل الزمني، ومتطلبات تخطيط نظام الدولة، وإقامة الحدود، ورعاية مصالح القاصرين ومن لا ولي له، وتأسيساً على ما تقدم فإن السيد فضل الله يرى أن الدلالات العقلية في مفاهيم العدل، وتماسك الوحدة الداخلية للمجتمع، وإقامة الحدود، تعد أساساً في ضرورة إقامة ولاية الفقيه، مستندلاً على ذلك بما جاء في القرآن الكريم استناداً للآتي:

١- قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(*).

إذ يرى السيد فضل الله أن الحكم هو حكمان، حكم الجاهلية، وهو الحكم الذي يرتكز على الباطل، ولا ينسجم مع مصالح الإنسان، بينما حكم الله يعيش هموم المجتمع من خلال تأكيد استمرارية هذا الحكم لحركة الحياة، من خلال ما يحكم به الحاكم وما يطبقه من أجل استقرار ورعاية مصالح المجتمع^(١).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله ضرورة إيجاد حكومة وفق المنهج الإسلامي، لأجل تركيز مبدأ العدل، إذ يقول بهذا الصدد: «إن السياسة الإسلامية تستهدف إيصال الناس إلى ما يصلح أمورهم ويعددهم عن الفساد»^(٢).

٢- قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(***).

يرى السيد فضل الله أن هذه الآية تحدد المرجع الأساس في فض النزاعات داخل المجتمع على مستوى القضايا السياسية والفكرية، وهو الرجوع إلى كتاب الله المجيد وسنة الرسول، والتحرك على أساس الرجوع إلى المصادر الأصلية

* سورة المائدة: من الآية ٤٥.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ٢٥٩، ٢١٠.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

** سورة النساء: الآية ٥٩.

للإسلام في الفكر والتشريع والتخطيط، وبناء الدولة، وإقامة النظام^(١).

فضلاً عن ذلك يكون للفقهاء المجتهدين الأولوية في إدارة السلطة، لأن معنى الرجوع إلى الكتاب والسنة النبوية - حسب رأي السيد فضل الله - في زمن الغيبة هو أن نقرأ كتاب الله ثم نحاول أن نفهمه، لنعرف كيف ينطبق ما جاء في هذا الكتاب على ما نتنازع حوله في الواقع، وضرورة التطابق بين الكتاب والسنة، وعدم تعارض ما يقوله الرسول (ص) مع القرآن، كون الأحاديث قد تكون موضوعة أو منسوبة إلى الرسول (ص)^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم فإن ولاية الفقيه عند السيد فضل الله مشروطة بالمعرفة الفقهية، المقترنة بالانسجام مع متطلبات الواقع لديمومة الاستقرار في تدبير شؤون الناس^(٣).

ومن خلال ذلك نرى أن السيد فضل الله يؤكد أولوية إشراف الفقيه على إدارة الدولة كحالة تنفيذية، وليست تشريعية، لإيجاد تشريعات تفصيلية ضمن إطار الخطوط العامة لأحكام الإسلام، لاسيما القضايا التي تحتاج إلى الحكم الشرعي، كالجهد مثلاً، ففي هذه الحالة يُقدّم ذوو الاختصاص (الفقيه) على غيرهم^(٤).

وتأسيساً على المتقدم نجد أن السيد فضل الله يؤمن بولاية الفقيه من خلال النصوص الواردة في الكتاب والسنة.

ولكنه يرى أن دور ولاية الفقيه دور رقابي لمراقبة أداء النظام السياسي، وليس

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، ط ٣، بيروت - دار الملاك ٢٠٠٧م، ص ٣٢٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، علي ميزان الحق، إعداد صادق العتيوبي، ط ٤، دمشق - دار كرم للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م، ص ١٨٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م، ص ٥٢٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، مصادر سبق ذكره، ص ٥٢٦.

لها أي دور تشريعي أو تنفيذي واسع كما في النظام السياسي الإيراني الحالي.

إذ يقول: «إن رأبي لا يلتقي مع رأي الإمام الخميني في اعتبار الفقيه ولياً وقائداً للمسلمين بشكل مطلق من الناحية التشريعية والتنفيذية»^(١).

وفي السياق ذاته يقول: «... لا بد للفقيه من أن يكون فقيهاً مشرفاً على إدارة الدولة حتى لو كان رئيس الدولة غير فقيه، ليصحح الأخطاء التي تقع فيها الدولة من الناحية الإسلامية»^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم نجد أن السيد فضل الله يؤمن بولاية الفقيه على أساس التكامل ما بين المعرفة الفقهية، وحركية الواقع التي تتطلب الحفاظ على المنهج الإسلامي بأحكامه الفقهية، وما بين الانفتاح على التطور في بناء النظام السياسي.

وبهذا فإنه يقترب من السيد السيستاني، الذي يرى إمكانية تدخل الفقيه الجامع للشرائط بالشأن السياسي لحفظ النظام العام مع مراعاة طبيعة الظروف التي تحدد نوعية الموارد التي يجب على الفقيه التدخل فيها^(٣).

ومن هنا لا بد من تحديد طبيعة السمات الواجب توفرها في المتصدي لولاية الفقيه عند السيد فضل الله، وهذا ما سنناقشه في المطلب الثاني.

ثانياً: شروط التصدي للولاية العامة

إذا كان السيد فضل الله يرى أن التصدي للولاية العامة هو من باب حفظ النظام، فمن يجب أن يكون المتصدي؟ وما هي الشروط الواجب توفرها فيه؟

- ١- مراسلة شخصية مع مكتب السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٤/١٢/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.
- ٢- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة مع صحيفة لوس أنجلوس، نشرتها جريدة بينات العراق، ع(١٣٨) بتاريخ ١/١/٢٠٠٨م.
- ٣- نقلًا عن: أحمد عبد الهادي السعدون، المرجعية الدينية - دراسة في فكرها السياسي ومواقفها في العراق، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.

وهل كل مجتهد هو متصدي للولاية العامة أم العكس؟

وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات من اللازم تحديد مفهوم المرجعية الفتوائية وشروطها.

١- مفهوم المرجعية وشروطها:

يُعرف السيد فضل الله مصطلح المرجعية فقهيًا بأن الفقيه «هو العالم بالفقه الإسلامي عن اجتهاد لا عن تقليد»^(١).

والاجتهاد عند السيد فضل الله يعني أن يبذل الإنسان جهده من خلال ما يمتلكه من ثقافة ومعرفة ليستنبط الأحكام الشرعية^(٢).

مستدلاً على ذلك بما جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(*).

ويرى السيد فضل الله من خلال هذه الآية أن مهمة الفقهاء إبلاغ الأمة، من خلال ما يمتلكونه من أدوات فنية تمكنهم من استخراج الحكم الشرعي، ولا تقتصر المهمة على استخراج الحكم، وإنما عليهم تسلم زمام المبادرة، والتواصل مع المجتمع، والانفتاح على الناس، وإلا تكون المسألة ذات بعد عكسي^(٣).

فضلاً عما ورد من أخبار عن أهل البيت (ع) في ضرورة رجوع الجاهل بالحكم إلى العارف به، إذ ورد عن الإمام الصادق (ع): «من كان من الفقهاء حافظاً لدينه،

١- انظر: محمد حسين فضل الله، المرجعية - الواقع والمقتضى، كتاب آراء في المرجعية الشيعية - مجموعة مؤلفين، بيروت - دار الروضة للطباعة والنشر، ١٩٩٤م، ص ١١١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٥، إعداد عادل القاضي، قم - مكتب السيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٦م، ص ٥٥٣.

* سورة التوبة: من الآية ١٢٢.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١١، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م،

صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^(١).

والمرجعية بالدلالة العرفية تعني «ذاك المنصب أو الموقع الذي يرجع إليه الناس لمعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بحقوقهم، أو بالأموال الشرعية المترتبة على المكلفين منهم، أو تلك المتعلقة بشؤون الأوقاف والقاصرين، والتي تندرج تحت عنوان الولاية الخاصة»^(٢).

ومن خلال المتقدم نجد أن السيد فضل الله يسجل ملاحظاته على الدلالة العرفية للمرجع بسبب حصره بصفته الفتوائية والفصل في الخصومات (القضاء)، فضلاً عن أنها تعيش الطابع الشخصي من خلال الدائرة الشخصية التي تحيط بالمرجع، لتأكيد الصفة الشخصية الذاتية للمرجع، وليس البعد الحركي للمرجع من خلال الاهتمام بالقضايا الفكرية التي تهم المجتمع الإسلامي^(*).

أما عن شروط المرجعية عند السيد فضل الله فإنها تتحدد بالآتي^(٣):

- ١- البلوغ والعقل.
- ٢- طيب الولادة.
- ٣- الإيمان والاجتهاد المقرون بالممارسة الطويلة.
- ٤- الحياة، على الأحوط وجوباً.

١- نقلاً عن: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، المرجعية - الواقع والمقتضى، مصدر سبق ذكره، ص ١١٣.

* إن علاقة الناس بالمرجع ضمن الدائرة الشيعية بحسب الواقع الموجود الآن - لا بحسب ما يحتاجه الناس - هي أن يقرأوا رسالته، وأن يستفتوه في الأمور الشرعية، وأن يراجعوه في الحقوق، وأما ما يعيش فيه الواقع من صراعات سياسية واجتماعية فإن المراجع لم يتخصصوا فيه، ولم يولوه الأهمية المطلوبة، باعتبار أن المسار الذي تتحرك فيه الحوزة هو الإطار الفتوائي المحدود. انظر: محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

٣- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ٨ - ٩.

٥- العدالة، بمعنى الاستقامة في خط الله، والالتزام بأوامره.

٦- الحرية.

٧- الاستذكار للمعلومات التي يحتاجها المرجع في استنباط الحكم.

٨- الممارسة الطويلة في الفقه بحثاً وتديراً.

وإن اشترط أن يكون المرجع ذكراً وطاهر المولد... إلخ مبني على الاحتياط^(١).

وبتعبير أدق فإن من شروط المرجعية عند السيد فضل الله أن يكون مجتهداً في الفقه، ويمتلك القدرة على الاستنباط من المصادر الأصلية (القرآن والسنة)، وأن يكون مستقيماً في دينه، وهذا ما يُعرف بالعدالة والخبرة والانفتاح على القضايا الثقافية والسياسية، التي تتصل بالتكليف الشرعي للناس^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم نجد أن السيد فضل الله قد أسقط شرط الأعلمية في التصدي لمرجعية الفتوى إلى المستوى الذي يمكن الرجوع فيه إلى غير الأعلام حتى في حال وجوده^(٣).

والأعلم في رأي السيد فضل الله هو الأكثر كفاءة في الاستنباط للأحكام الشرعية من غيره^(٤).

١- الاحتياط: يقصد به أن المجتهد لم يصل إلى فتوى في مسألة معينة عما يجعل المكلف مخيراً إما بالالتزام بفتوى مرجعه أو بالرجوع إلى مرجع آخر. انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، ط ٩، قم - مطبعة آرمان، ٢٠٠٣م، ص ٢٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة أجرتها القناة المصرية، نشرتها جريدة بينات، ع (٢٠٥)، بتاريخ ٢٠٠٧/٣/١٦م.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الفتاوى الواضحة، مصدر سبق ذكره، ص ٢١. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

ويرجع القول لسقوط اشتراط الأعلمية للأسباب التالية^(١):

أ- عند دراسة كل الحالات نجد أن الشهادة بالأعلمية - حسب تعبير السيد فضل الله - تتطلب شهادة أهل الخبرة بعد الاطلاع على آراء جميع الفقهاء الموجودين، وهذا غير ممكن من الناحية الواقعية.

ب- إن مسألة الأعلمية من القضايا الغامضة، إذ يقول السيد فضل الله: «ربما يرى بعضهم أن الأعلم هو الأكثر دقة في المسألة الأصولية، ولكننا نرى أن الدقة الأصولية قد تبعد الإنسان عن وعيه الفقهي، لأن المسائل الفقهية قد تحتاج إلى ذوق أدبي أكثر من حاجتها إلى دقة عقلية، لأنها تتصل بنصوص الكتاب والسنة بشكل أساسي، فربما يكون الأعلم بالأصول أبعد عن الحكم الشرعي من غير الأعلم الذي يملك خبرة وذوقاً فقهياً»^(٢).

وإن مسألة عدم اعتبار الأعلمية في التصدي للمرجعية شرطاً أساسياً لم تشكل صفة انفراد عند السيد فضل الله، بل يذهب إلى الاتجاه نفسه السيد محمد تقي المدرسي، حيث يرى عدم وجوب تقليد الأعلم، بل الأولى انتخاب الأفضل تقوى وعلماً وكفاءة على أساس الكفاءة والتقوى المشروط بالاجتهاد^(٣). وهذا ما نميل إليه، وذلك للأسباب التالية التي يراها أحد المحققين^(٤):

أ- أن الرأي المشهور حول الأعلم هو أنه الأقدر على استنباط حكم الله على رأي الفقهاء الكبار، ولاسيما الشيخ الأنصاري، ولكن هل الأعلم هو الأقل خطأ في تطبيق القواعد الكلية على المصاديق الخارجية، وإعادة الفروع إلى

١- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٥، مصدر سبق ذكره، ص٥٥٥. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

٣- انظر: محمد تقي المدرسي، أحكام الإسلام، ط٢، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠١٣م، ص٨.

٤- للمزيد من التفاصيل انظر: محمد إبراهيم جناتي، المسار التاريخي لأطروحة لزوم تقليد الأعلم، كتاب آراء في المرجعية الشيعية - مجموعة من الباحثين، بيروت - دار الروضة، ١٩٩٤م، ص٩٣ وما بعدها.

الأصول، ومن هنا نجد أن تعريف الأعلمية متباين لدى من يشترط وجوب الأعلمية.

ب- لو سلمنا بصحة الرأي المشهور (تقليد الأعلم)، من الذي يستطيع تشخيص الأعلم؟ هل عامة الناس، أم المختصون بالعلوم الحديثة (الفيزياء، الرياضيات، علم الاجتماع، الكيمياء... إنخ)، أم طلبة العلوم الدينية؟

ج- وهذا الأمر لو فرضنا صحته يتطلب أن يكون الشخص ملم بجميع المسائل التطبيقية والفرعية للمجتهدين لتشخيص ومقارنة الاجتهادات.

ويبقى هنا إشكال بأن لزوم تقليد الأعلم هو حجة بدلالة الإجماع^(*)، وأن القول بخلاف ذلك يربك العرف العام، ويوجب السيد فضل الله حول هذا التساؤل بقوله: «إن قيمة الإجماع تنحدر بمقدار ما يكشف عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، مما يجعله كاشفاً عن السنة لا دليلاً مستقلاً...»^(١).

فضلاً عن ذلك فإنه يرى أن الشهرة الفتوائية ليست دليلاً قطعياً، أي أنها لا تصلح للاستدلال على أي حكم شرعي ما دام لا يؤكد نص قطعي^(٢).

وترتكز وظيفة المرجع بشكل عام عند السيد فضل الله على بعدين^(٣):

الأول: إصدار الفتوى الشرعية.

الثاني: الفصل في النزاعات، ورعاية أموال القاصرين والأوقاف، والتي تعرف بالأمور الحسبية، أو في مقام معالجة القضايا العامة إذا تصدر موقع الولي الفقيه.

* الإجماع: هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة النبي (ص) على حكم شرعي، والإجماع مصدر من مصادر التشريع اختلف في حجتيه فقهاء الإسلام.. للمزيد حول آراء العلماء انظر: محمد حسين فضل الله وآخرون - الاجتهاد والحياة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦، ٥٨.

١- المصدر نفسه، ص ١٨٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٤.

وتحدد سعة هذه الصلاحيات من وجهة نظر السيد فضل الله بمدى سعة وإمكانية تدخل المرجع في إدارة المجتمع.

وتأسيساً على المتقدم يحدد فضل الله ثلاثة اتجاهات فقهية تحدد سعة وضيق مساحات عمل المرجع في إدارة شؤون المجتمع^(١).

الأول: أن الفقيه نائب الإمام الغائب (عجل الله فرجه)، ويملك بموجب هذه النيابة سلطات واسعة، وللفقهاء وجوب الخضوع لحكمه بوصفه ولياً عاماً في القضايا الشرعية والولاية على الناس، وأبرز القائلين بهذا الرأي الإمام الخميني. الثاني: للفقيه سلطة إصدار الفتوى والقضاء، وإصدار الحكم في الموضوعات، كنبوت الهلال مثلاً، ولكنه لا يملك الولاية العامة، وأبرز القائلين بهذا الرأي هو السيد محسن الحكيم.

الثالث: الفقيه لا يملك سلطة في إصدار الأحكام في الموضوعات إلا ما يفيد الاطمئنان للحكم الشرعي من المكلف، وأبرز القائلين بهذا الرأي السيد الخوئي. وبناء على ما تقدم يمكن القول أنه ليس كل مجتهد ولي فقيه، وإنما الولاية مشروطة بمقدار حركة الفقيه في الواقع، ومدى اطلاعه على المسائل الثقافية والسياسية والاجتماعية، المتأطر بالشجاعة والجرأة المعنوية^(٢).

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن التحرك الفقهي يختلف في سعته وطبيعته من فقيه إلى آخر، ويكون محدود ما يقوله السيد فضل الله: «... حتى ممن يرون ولاية الفقيه العامة، أن للنبي وللإمام خصوصية ليست للفقيه، إلا أنهم يقرون بهذا النوع من الولاية العامة، ولكن بحدود»^(٣).

١- للمزيد من التفاصيل انظر: محمد حسين فضل الله، المرجعية الدينية أمام الاتجاهات الفقهية - كتاب آراء في المرجعية الشيعية، مجموعة باحثين، بيروت - دار الروضة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، ص ٣٠٥ وما بعدها.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الفقيه والأمة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٣.

إن السيد فضل الله يرى أن شروط الولاية العامة هي ذاتها شروط المرجعية الفتوائية مع وجود ثلاثة فروق بسيطة، وهي كما يلي:

الأولى: ضرورة أن يكون المجتهد (الولي الفقيه) ذا خبرة وإحاطة بأمور العصر، إذ يقول: «يجب أن يتحلى المجتهد بالبراعة والذكاء والفراسة لقيادة المجتمع الإسلامي الكبير»^(١).

الثانية: أن يمتلك المرجع المتصدي للقيادة الخبرة والأداء السياسي لمواكبة المتطلبات المعاصرة.

الثالثة: أن يملك المتصدي ثقافة حركية بمستوى مسؤولية القيادة، إذ يقول السيد فضل الله بهذا الشأن: «إنني أتصور أن الفقيه لا يستطيع في المرحلة الحاضرة أن يعيش خارج إطار عصره، بوصف أن قضايا العصر حتى في الأمور الفقهية تمثل موضوعات الأحكام التي يحتاج المجتهد إلى أن يستنبطها، والتي يحددها كمنهج إسلامي للحياة»^(٢).

وبهذا فهو يقترب من الرأي الذي أشار إليه الشيخ حسين علي المنتظري^(٣).

٢- الفرق بين مرجعية الفتوى ومرجعية الولاية العامة^(٤)

يرى السيد فضل الله أن الحاكم الشرعي ينقسم إلى قسمين، فتارةً يكون على مستوى رعاية الأوقاف وأموال القاصرين، والتي لا يرضى الشارع بإهمالها، وهي ما تعرف بالأمور الحسبية، فيرجع فيها المكلف إلى مرجع التقليد. أما

١- المصدر نفسه، ص ٧٣.

٢- يرى السيد فضل الله أن على الفقهاء أن يواجهوا من المجتمع كون الحالة الإسلامية أصبحت حقيقة واقعية لها تأثير واضح على المستوى الدولي، لاسيما بعد وجود الكيان الإسلامي (إيران) على نحو التطور المستمر والنمو المستمر. انظر: سليم الحسني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية - دراسة وحوار مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٤م، ص ١٠٢، ١٠٤.

٣- انظر: حسين علي المنتظري، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٤، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣٤.

بالنسبة لإقامة الحدود، فلا بد فيها من الرجوع إلى المجتهد العادل الذي يملك سلطة واقعية تمكنه من إقامة الحدود، وإدارة شؤون المجتمع، لتحقيق الاستقرار والنظام.

وبتعبير أدق فإن المرجعية الفتوائية هي حالة ثقافية يتم من خلالها رجوع غير العارف إلى الشخص المؤهل للحكم الشرعي، بينما الولاية هي قيادة الأمة المقترنة بمعرفة الواقع السياسي المشروط بالمعرفة الفقهية، التي تتأطر بامتلاك أدوات معرفية لمعالجة الواقع الاجتماعي لقضايا الأمة^(١).

ثالثاً: إشكاليات حول ولاية الفقيه

توجد عدة إشكاليات تطرح حول نظرية ولاية الفقيه، أهمها:

١- إشكالية الوحدة والتعدد:

إذا كانت ولاية الفقيه تعد من الأطروحات المتناغمة مع نظرية الفقه الإمامي الاثني عشري، فهل ذلك يفضي إلى ضرورة أن يكون الولي الفقيه حاكماً على العالم الإسلامي، أو أن يسمح بالتعدد في ظل التطور الحاصل في النظام الدولي، وما يترتب على ذلك من وجود دولة وطنية لها شخصيتها القانونية المستقلة؟

وللإجابة على هذا التساؤل يرى السيد فضل الله أنه من الناحية الفقهية يمكن التعدد، إذ يقول: «من حيث الأدلة الأولية فيجوز التعدد، لأن الولي حسب النظرة الإمامية هو نائب الإمام (ع)، ويمكن لنواب الإمام (ع) أن يتعدوا»^(٢).

ولهذا فإن ضرورة وحدة الولاية من الناحية الفقهية لا يمكن قبولها بحسب رأي السيد فضل الله، لأن المرجعية وفق التوقيع الصادر عن الإمام المهدي (عجل الله فرجه) هي مرسوم عام، إذ يقول بهذا الصدد: «ليس عند الإمام (ع)

١- للمزيد حول الفروق بين مرجعية الفتوى ومرجعية الولاية العامة، انظر: محمد حسين فضل الله، من أجل الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧، ٤٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٨، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٦٢٤.

مرسوم إمامي خاص بكل مرجع، إنما أطلق مرسومه في الإطار العام...»^(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النصوص القرآنية التي استدلت بها بعض الفقهاء على وجوب الطاعة للفقهاء في عصر الغيبة على نحو الإطلاق والواحدية، فإن السيد فضل الله يرى أن طاعة الولي الفقيه ليست طاعة مطلقة تعينه في عصر الغيبة، لكن الطاعة جاءت لتأكيد حجية قول الفقهاء من باب العموم للخصوص، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم عصمة الفقهاء^(٢).

كما أن مسألة التعددية في ولاية الفقيه واردة في نصوص أهل البيت (ع) على أساس التعددية، وليس على أساس الشمولية ذات البعد الأحادي.

ومن جهة أخرى فإن السيد فضل الله يرى أن النصوص (مقبولة عمر بن حنظلة)^(٣)، واردة في محل الانتخاب للشخص الذي تتوفر فيه شروط الفقهامة والعدالة، ضمن إطار البلد الواحد، إذ يقول: «وإذا كان التعدد يؤدي إلى الفوضى والفساد العام في البلد الواحد، فإنه لا يؤدي إلى ذلك في البلدان المتعددة، وإذا كانت المسألة الخوف على فوضى حركة التقنين للشريعة الإسلامية بين هذا البلد أو ذاك انطلاقاً من اختلاف الاجتهاد بين هذا الفقيه أو ذاك، أو تنوع الخصوصيات هنا وهناك، مما يوجب تنوعاً في الأحكام، تبعاً لتعدد الموضوعات، فإن ذلك لا يمثل مشكلة في الواقع الإسلامي الذي اعتاد على اختلاف الاجتهادات والموضوعات»^(٤).

إن منطوق الرواية وفق رأي السيد فضل الله لا يدل على الولاية العامة، لأن

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢٣.

٢- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢، وما بعدها.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، ط ٤، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٣٠٢.

٤- إن الرواية التي عرفت بمقبولة عمر بن حنظلة واردة في القضاء، انظر المصدر نفسه، ص ٣٠٣. لأنه ليس من المعقول أن ينصب الإمام المعصوم في زمن حضوره ولياً للولاية العامة، وإنما تلك الولاية هي ولاية تفوضية جزئية لأمر القضاء، انظر محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٨، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٤.

الوضع الزمني الذي صدرت الرواية فيه، والأسئلة الواردة في التحاكم، هي دالة على شرعية التحاكم والتقاضي (القضاء) في ظل حكومة الجور، وهذا الرأي ناشئ من تمييز السيد فضل الله بين القرآن والسنة، إذ يرى أن السنة واردة في غالبيتها لتحاكي تطبيقات ومعالجات ضمن الدائرة الخاصة لآفاق السؤال وقرائنه وإيحاءاته، التي تستلزم التدقيق في الظروف الزمانية والمكانية لصدور تصريح من المعصوم^(١).

فضلاً على أن الرواية متعارضة مع القرآن، فإن السيد فضل الله يرى ضرورة أن يتطابق مضمون الرواية مع القرآن، وأن يتفق الحديث مع المحتوى القطعي للكتاب، وأن لا يتعارض الحديث مع حديث آخر له قرينة أقوى منه، وليس من المعقول أن يتفوه المعصوم بما يتعارض مع العقل^(٢).

وبناء على المتقدم يحكم ببطلان الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة على الولاية المطلقة، وإمكانية التعددية في حكم الولاية.

وبذلك فإن السيد فضل الله أسس فقهياً لمشروعية التعدد، فهو يرى أن التعدد يشكل حالة غنى فكرية على مستوى الواقع، وإن كان يطمح إلى أن يكون مرجع واحد يعاونه الفقهاء الآخريين في إصدار الفتوى والأحكام الولائية على أساس التشاور، لأنه بحسب رأيه فإن التعدد يساعد على تنشيط الحركة العلمية، وإن كان ذلك غير واقعي، أو غير ممكن بشكل أدق للمعنى، فراح السيد فضل الله يطرح التنسيق والتكامل في واقع المرجعية بدلاً من التنافر والنزاع كما هو الحال الآن بالفعل^(٣).

- ١- انظر: محمد حسين فضل الله، الاجتهاد وإمكانيات التجديد، مجلة المنطلق، ع(١١١)، بيروت - الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٩٥م، ص ٦٥، ٦٨.
- ٢- للمزيد من التفاصيل حول شروط صحة الحديث، انظر: محمد حسين فضل الله، قضاياها على ضوء الإسلام، ٨، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٢١١، ٢١٤.
- ٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٧، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م، ص ٦١٨.

وفي السياق ذاته يرى أحد الباحثين أن للتعددية من وجهة نظر السيد فضل الله ناحية سلبية، ولكنه يناصر فكرة المرجعية التعددية، وهو يشير دائماً إلى وجود مراجع لبنانيين على امتداد التاريخ اللبناني أظهروا استقلالهم عن الحوزة، فالسيد محسن الأمين المتوفي عام ١٩٥٣م الذي كان مستقلاً ولا يدين للحوزة في النجف وشم (١).

في حين يرى باحث آخر أن السيد فضل الله يميل بقوة إلى وحدة المرجعية، انطلاقاً من المواصفات الواجب توفرها في مرجع الأمة للحفاظ على وحدة التماسك الاجتماعي، ووحدة الرؤية لاستيعاب الحالة الإسلامية (٢).

كما أن مسألة التعددية وفق رأي السيد فضل الله تعطي دوراً حركياً في الانفتاح على قضايا الأمة، والقوة في سداد وتصويب الرأي الاجتهادي، ونقد الحالات الانفعالية (٣).

وهذا التطور نابع من طبيعة المرحلة التي تفرض على المرجعية سواء على المستوى الفتاوي، أو على مستوى القيادة، أن تكون هناك حالة مؤسساتية لأجل التخلص من حالة الإرباك والتعارض بين القيادة والمرجعية، وإيجاد مؤسسة قادرة على مخاطبة ومعالجة قضايا المجتمع المعقدة، وإخراج المرجعية من حالة الشخصية الفردية إلى مرجعية مؤسساتية ذات سعة وشمولية (٤).

وهذه الرؤية المؤسساتية هي رؤية مستقبلية عند السيد فضل الله لم تكتمل، لأنها ذات سعة، وتحتاج إلى جهد تعبوي وفكري لا مجال له في الوقت الحاضر،

١- للمزيد انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

٢- انظر: سليم الحسيني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، مصدر سبق ذكره، ص ٧١.

٣- المصدر نفسه، ص ١١٨، ١١٩.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات - حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٩. للمزيد حول أطروحة المرجعية المؤسساتية، انظر: محمد حسين فضل الله، سليم الحسيني، ص ٩٤ وما بعدها.

فمن الناحية الواقعية يقترح السيد فضل الله حل إشكالية القيادة والمرجعية الفتوائية بشكلين:

الأول: التنسيق الإداري بين المرجع والولي الفقيه بناءً على وجوب تقليد الأعلّم.
 الثاني: وحدة الولاية والمرجعية إذا ما قلنا بنظرية تقليد غير الأعلّم حسب الاجتهاد الفقهي من وجهة نظر السيد فضل الله، فيمكن الوحدة بين المرجعية الفتوائية وولاية الفقيه بدلالاتها القيادية^(١).

ولكن يبقى إشكال مفاده أنه إذا تعدد الولي الفقيه في الدائرة الواحدة، فكيف يمكن حل إشكالية وحدة الولاية في حالة التعارض بين أحكام الفقهاء؟

حسب وجهة نظر السيد فضل الله على المستوى الداخلي، يمكن أن يتم انتخاب الولي الفقيه في حالة تساوي درجة الكفاية بين أكثر من فقيه من الأمة بالتشاور مع أهل الخبرة، الذين يحددون المواصفات حسب ظروف الدائرة التي ينتخب فيها الفقيه، إما عن طريق أهل الحل والعقد، أو شورى الأكثرية، وليس بالضرورة أن تكون الآليات على غرار التجربة الإيرانية، وهذا ما أكده لنا سماحة السيد فضل الله مؤخراً^(٢).

أما عن نفوذ حكم الحاكم فإن السيد فضل الله يرى أن حكم الولي الفقيه غير نافذ على بقية الفقهاء، وإنما قضية الالتزام وتقديم رأي الولي خاضع إلى السياقات الأدبية مع مراعاة الصالح العام، والحد بأكبر قدر ممكن من حالات التعارض^(٣).

ويمكن أن يكون للفقهاء دور في تصويب أداء ورشادة قرارات الولي الفقيه،

١- انظر: سليم الحسني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩، كذلك، انظر: محمد حسين فضل الله، المرجعية الواقعية والمقتضى، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢، ١٥٦.

٢- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٣- مقابلة شخصية مع مجيد الزيني (مدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية - اللجنة المركزية - فرع النجف الأشرف)، ٢٠٠٩/٣/٨ م.

من خلال مجموعة من الفقهاء وهيئة من الخبراء تكون ذات صفة حقيقية إرشادية ملزمة إلزاماً نظامياً لا شرعياً للولي الفقيه^(١).

أما على المستوى الإقليمي فيمكن أن يتعدد الولي الفقيه ضمن إطار الدوائر المتعددة، بشكل لا يخل أو يربك النظام العام للمجتمع، إذ يقول بهذا الشأن: «لا يوجد في الأدلة - من حيث المبدأ - ما يمنع من تعدد الفقهاء المتصدرين للشؤون العامة في أكثر من قطر إسلامي، نعم إذا أضر هذا التعدد كلياً أو جزئياً بانتظام الأمور العامة للمسلمين كأمة، فإنه يجب الانضواء تحت حكومة ولي واحدة بالقدر الذي يرفع الضرورة، ويصون الوحدة ويحفظ الأمة»^(٢).

وفي السياق ذاته يقول: «ونحن لا نجد فيما بأيدينا من المعطيات الفقهية، أي مانع من تعدد (الدولة) وتعدد القيادة بحسب العنوان الأولي، سوى ما يذكره بعضهم من مسألة الإجماع على نفي التعدد... وهو على تقدير ثبوته مختص بالموقع الذي تملك فيه القيادة الشرعية، وليس فيه حديث عن الدائرة الواسعة أو الضيقة التي تمارس فيها صلاحيتها، مما يجعل المسألة تتحرك في نطاق الموقع الخاص، لا في نطاق المطلق»^(٣).

وبذلك يتعارض رأي السيد فضل الله مع رأي السيد كاظم الحائري الذي يرى أن القيادة لا بد أن تكون واحدة، ولا يصلح تعددها الموجب للفوضى^(٤).

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن السيد فضل الله يؤمن بالطابع المدني لولاية الفقيه، أما عن عدم مشروعية الولاية المطلقة للفقيه فنجد أن السيد فضل الله يسجل تحفظه على الولاية بدلالة اللفظ للأدلة التي بموجبها يتم إطلاق تدخل الفقيه بالشأن السياسي.

١- المصدر نفسه.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٦.

٤- انظر: كاظم الحائري، المرجعية والقيادة، قم - مكتب السيد كاظم الحائري، ١٩٩٨م، ص ١٦١.

وهناك جملة من الاعتبارات أدت إلى عدم الإقرار بولاية الفقيه في لبنان من وجهة نظر السيد فضل الله، والتي يمكن تسميتها محاذير واقعية طارئة أهمها:

أ- طبيعة المجتمع اللبناني المتنوع الذي يفرض عدم إمكانية إيجاد دولة إسلامية، لأنها خيار غير واقعي حسب نظرية السيد فضل الله في ظل الظروف الراهنة^(١).

ب- طبيعة المناخ السائد في منطقة الشرق الأوسط فضلاً عن حساسية موقعه ووصفه رمزاً من رموز الإرهاب في الإعلام الغربي^(٢).

ج- طبيعة آرائه الفكرية، لاسيما السياسية رهينة الوازع الأمني كونه مستهدفاً من جهة، وطبيعة التوجيهات السياسية له، وأثرها في العمق اللبناني، وتفاعلات الدور الإيراني على الساحة اللبنانية من جهة أخرى (ارتباط حزب الله بالأيدولوجية الإيرانية).

٢- إشكالية تصدي المرأة للقضاء ورئاسة الدولة:

إذا كان السيد فضل الله يشترط في التصدي للولاية العامة بشقيها (مرجعية الإفتاء، مرجعية القيادة) أن يكون ذكراً على الأحوط، فهل يمنع هذا من أن تكون المرأة مؤهلة للتصدي وفق النصوص الشرعية، أم أن الاشتراط تابع من الواقع المجتمعي؟

من الناحية الشرعية (التأسيس الفقهي) على أساس النص، فإن السيد فضل الله يرى إمكانية تصدي المرأة للمرجعية الدينية، وذلك لأنه حسب رأي السيد فضل الله: «إن القواعد الأصولية لا تمنع من أن يرجع إلى المرأة في الأحكام الشرعية إذا كانت على مستوى عال من الاجتهاد والعدالة... لأن قضية التقليد ليست من

١- مراسلة شخصية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله بتاريخ ١٣/١٢/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

القضايا الشرعية كي تحتاج إلى نص شرعي، بل هي قضية عقلانية»^(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السيد فضل الله يرى أن اشتراط الفقهاء للذكورة لا أساس له، لأن المرجعية هي أمر علمي، واشتراط الفقهاء للذكورة ناشئ من طبيعة المجتمع الذكوري، والتقاليد الاجتماعية الموروثة^(٢).

وإذا كان البعض يشترط الذكورة بدلالة القوامة المزعومة للرجال على النساء، لا سيما لجهتي القضاء والحكومة والدفاع الحربي بحجة التعقل والقوة الموصوف بها الرجال^(٣)، فإن هذا الرأي وفق رأي السيد فضل الله لا يعتد به، لأن مسألة التفضيل هي من باب التصنيف، وليس التمييز، لأن العقل الإنساني حسب رأي السيد فضل الله بالنسبة للرجل والمرأة على حد سواء^(٤).

فضلاً عن ذلك فإن مسألة، القوامة وفق رؤية السيد فضل الله تتحدث عن أطر العلاقة الزوجية والكفالة الاقتصادية، وليس لافتراض القوامة أي دلالة حول القضاء والحكم^(٥).

وبالنسبة للنصوص الواردة عن رسول الله (ص) التي يؤكد فيها على أن المرأة لا تتولى القضاء، كقوله (ص): «لا تولى المرأة القضاء»^(٦)، يرى السيد فضل الله أن هذا حديث ضعيف، يحاول البعض تدعيمه من خلال وجود شاهد واحد

١- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، (د.م)، المركز الإسلامي الثقافي، ١٤١٧هـ، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤، ١٢٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (٢١)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٢٨. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥.

٣- للمزيد انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٦م، ص ٢٩١.

٤- انظر: سهام هية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣.

٥- للمزيد من التفاصيل، انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٠، ٢٣١.

٦- محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، ج ١١، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧.

بالنسبة للرجل مقابل امرأتين، مستدلين بذلك على حرمة التصدي^(١).
وتبقى قضية تصدي المرأة للقضاء مسألة غير محسومة سلباً أو إيجاباً من
الناحية الفقهية مما يجعل الباب مفتوحاً للرأي والرأي الآخر^(٢).
ويقترّب رأي السيد فضل الله من رأي المقدس الأردبيلي والشيخ الطوسي،
إذ يؤكدون على أن الدليل الوحيد لحرمة تصدي المرأة للقضاء هو الإجماع^(٣).
أما الحديث الذي يستدل به البعض على حرمة تولي المرأة لرئاسة الدولة
الوارد عن رسول الله (ص)، والذي يقول «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(٤)،
فإن السيد فضل الله يرى أن الحديث وارد في سياق وصف طريقة الحكم
المعهودة في السابق^(٥).

وترى باحثة معاصرة أن المقصود من كلام رسول الله (ص) هو عجز
شخصية بوران بنت كسرى أبرويز في إدارة شؤون الحكم، وليس بيان حكم
تشريعي لجنس المرأة على نحو العموم^(٦).

ويرى السيد فضل الله أن عدم تسلم المرأة زمام المبادرة السياسية والقضاء
والمرجعية الدينية نابع من طبيعة المجتمعات، وانعدام الفرصة في أن تأخذ دورها
الطبيعي في تحصيل الفقه على نحو المساواة^(٧).

١- محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣.

٢- المصدر نفسه، ص ١٢٣.

٣- انظر: فاطمة الرحاني، قضاء المرأة في الإسلام - كتاب المرأة في الإسلام وإيران، طهران - مؤسسة الهدى
للنشر، ١٤٢٢هـ، ص ٩٢.

٤- انظر: علاء الدين علي المتقي الهندي، كنز العمال، تفسير بكر حيايي، تصحيح صفوة السقا، ج ٦، بيروت
بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م، ص ٢٣.

٥- انظر: عادل القاضي أحمد أحمد، دنيا الشباب - حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره،
ذكرة، ص ١٧٠.

٦- انظر: فاطمة الرحاني، قضاء المرأة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.

٧- انظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

ولكن تبقى قضية المرأة محل إشكال عند السيد فضل الله من الناحية الواقعية، وهي حلقة مفرغة حسبما تؤكد باحثة معاصرة^(١)، لأن السيد فضل الله يفترض عملية ماسة، وآليات رقابية، ولجان من الخبراء والمستشارين، تساند المرأة في إمكانية التصدي للقضاء، أي مشاركة جماعية في إدارة الحكم^(٢).

وقد استقر رأيه مؤخراً على إمكانية أن تتصدى المرأة لمنصب رئاسة الدولة الإسلامية، وبهذا يختلف مع كثير من الفقهاء حسب تعبيره^(٣).

وتبقى هذه المسألة هي رأي فقهي تجريدي محل افتراض عند السيد فضل الله في حالة توفر كامل العناصر المؤهلة للتصدي، ولكن تبقى حبيسة المجال الفكري الحاكم عليها بالعدمية في الواقع.

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن السلطة السياسية عند السيد فضل الله - ولاسيما ولاية الفقيه - قائمة على أساس إشراف الفقيه على الدولة وفق مفهوم مؤسساتي قائم على أساس المشاورة مع الخبراء، وتبقى مسألة الشورى أمر افتراضي عند السيد فضل الله، أو أنها خيار تكتيكي أملته عليه الظروف البيئية اللبنانية من جهة، أو إدراك السيد فضل الله لتأثير ولاية الفقيه (النموذج الإيراني)، دفعته إلى القول بذلك لدفع ودرء المعوقات التي من شأنها إعاقة مشروعه السياسي في لبنان خصوصاً، والعالم الإسلامي في مدى اتساع أو ضيق القاعدة الشعبية التي يقوم عليها مشروعه المؤسساتي، مما دفعه إلى المراوحة بين التأييد النظري لمفهوم التعددية في مسألة القيادة، والإقرار الواقعي لنظرية وحدة القيادة وفق مقتضيات الظروف المرحلية من جهة، ووحدة الموقف من جهة أخرى.

١- انظر: سهام حية، المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، دنيا الشباب، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، إشراقة العقل - أفكار ورؤى وتطلعات، ج ٢، بيروت - المركز الإسلامي

المبحث الثاني

النظريات المادية المتعلقة بالسلطة (الماركسية، الرأسمالية) عند فضل الله

إن نشوء النظريات والأفكار في المجتمعات الإنسانية ناشئ من حالة طبيعية، تفرزها ضرورة متطلبات حل الأزمات والمعوقات التي تواجه الإنسان في ظل تحديد طبيعة علاقاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع العالم الذي ينتمي إليه، ولا بد لكل فعالية من أن تستند إلى مرتكزات فكرية، يطلقها العقل الإنساني في ظل محددات لها نسق فكري يتحدد بموجب المنظومة المعرفية المتفاعلة مع البنى الاقتصادية والفكرية والثقافية لمجتمع معين.

وتأسيساً على ما تقدم، كانت النظريات المادية ومنها الماركسية والرأسمالية، تحاول إيجاد حلول للواقع الذي نشأت فيه، فجاءت نظريات شاملة لم تكتفِ بمعالجة الواقع الاقتصادي، وإنما لها معالجات أيضاً في الجانب الاجتماعي والسياسي، وتعرضت بشكل خاص لدور الدين في المجتمع، منطلقة بذلك من الدور الذي سبق للمؤسسات الدينية أن أدته في مجتمعاتها، ودورها السلبي في استغلال الدين وتحريفه.

ومن هذا المنطلق تكون معالجة الرؤية النقدية للمدرسة المادية (الرأسمالية، الماركسية) عند السيد فضل الله بالتركيز على أهم منطلقات المدرستين النظرية، ومن ثم التعرّيج على أهم وأبرز ملاحظات السيد فضل الله النقدية للمدرستين (الرأسمالية، الماركسية) على شكل مطلبين هما:

المطلب الأول: يتناول المدرسة الماركسية، ومنطلقاتها الأساسية، وأهم

الانتقادات التي يوجهها السيد فضل الله.

المطلب الثاني: يتناول المنطلقات الأساسية للمدرسة الرأسمالية، وأبرز الانتقادات الموجهة من السيد فضل الله.

المطلب الأول

الماركسية

ظهرت الاشتراكية في القرن التاسع عشر كواحدة من أهم التيارات الفكرية والسياسية الغربية في تلك الحقبة، وتعد المدرسة الماركسية واحدة من هذه التيارات التي ولدت في أحضان العالم الرأسمالي، وبالتحديد في القرن الثامن عشر.

وهي واحدة من التيارات الفكرية التي خضعت للواقع الرأسمالي المتأطر بالمادية في أوروبا^(١).

وتجسدت تلك الصيرورة والتطورات للمنتظم الماركسي بظهور اتجاهات اشتراكية بدءاً من الأفكار الاشتراكية الطوباوية، التي تزعمها في فرنسا سان سيمون (١٧٧٢-١٨٣٧م)^(٢)، والتي بلغت ذروتها في إنكلترا على يد مفكرين أساسيين، هما: وليم كودوين، وروبرت أوين^(٣).

فضلاً عن ذلك، فهناك الاشتراكية المحلية التي تسمى بالاشتراكية الفابية، وجاءت هذه التسمية نسبة إلى الجمعية الفابية التي تأسست عام ١٨٨٤م في بريطانيا. وتعد هذه الاشتراكية الجذر التاريخي لنشوء الحزب العمالي البريطاني،

١- انظر: عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٨م، ص ١٥٥.

٢- للمزيد انظر: عبد المنعم الغزالي، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في العالم، بيروت - مكتبة النهضة (د.ت)، ص ٥١ وما بعدها.

٣- انظر: عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧.

الذي يؤمن بالنضال الدستوري التدريجي^(١).

وقد توجت هذه الحركة والتنظيمات بطور الماركسية العالمية القائمة على المادية التاريخية^(٢)، والتي ستكون موضوع الدراسة لتحديد موقف السيد فضل الله منها.

ينطلق السيد فضل الله في معارضته للماركسية من فكر ديني (عقائدي - أخلاقي) إذ أكد سماحته بالقول: «إن الإلحاد هو نقطة الارتكاز في رفض الماركسية، لأنها تتعارض مع الدين»^(٣).

فضلاً عن ذلك فإنها تستند إلى فلسفة مادية لا تؤمن بدور الدين في التقدم والتطور القائم على أساس المعرفة العلمية القائمة على أساس العقل، وتعد الدين وسيلة من وسائل القوى الرجعية (المحافظة)، ومنها جاءت المقولة الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، واصفة الدين بأنه مجرد أسطورة وهمية، ودعامة أساسية لسيطرة أية طبقة اجتماعية لاستغلال الطبقات الدنيا، ومنعها من مقاومة أصحاب رؤوس الأموال^(٤).

ومن هنا يعارض السيد فضل الله النظرة الماركسية للدين بوصفه حالة عجز وتخلف للإنسان، من خلال إيمانه القسري دون وعي وإدراك لمشكلاته، إذ يقول: «إذا كان الدين كما يتصورون، فكيف نفهم دعوة الدين إلى أن ينطلق الإنسان في طريق معرفة الطبيعة بكل ما فيها من ظواهر وقوى، للوصول إلى فهم أعمق يعرف فيه الإنسان عظمة الخالق من خلال الخلق»^(٥)، هذا من جهة.

١- انظر: عبد المنعم الغزالي، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في العالم، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣، ٨٥.

٢- المصدر نفسه، ص ١٧٦.

٣- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م، مصدر سبق ذكره.

٤- انظر: جورج سابين، تطور الفكر السياسي، ترجمة راشد البراوي، الكتاب الخامس، القاهرة - دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٠٠٢.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله، مفاهيم إسلامية عامة، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٢٣٠، ٢٣١.

ومن جهة أخرى فإن مسألة الإيمان بالدين لاسيما الأسس العقائدية، قائمة على أساس الدليل العقلي المستند على البرهان طبقاً لأسس علمية، إذ يرى السيد فضل الله أن الإيمان بالله مشروط بالوعي المقترن بالعلم، إذ يؤكد على أهمية الترابط بين العقل والإيمان مما يجعل للعقل قيمة تتحرك في مواجهة الأمور بموضوعية، للوصول إلى نتائج إيجابية بهدف إدراك خطورة المسؤولية على أسس الحسابات الدقيقة بعيداً عن أي انفعال أو انجرار تحت تأثير وضع نفسي أو اجتماعي^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يرى السيد فضل الله أنه من غير الممكن المزاجية ما بين الإسلام والماركسية، كون الفلسفة الماركسية تعتمد على الجانب المادي الذي يعد الإيمان بالغيب أمراً خرافياً، ولكن من الممكن الالتقاء معها في بعض القضايا المشتركة لاسيما مواجهة الولايات المتحدة - القضية الفلسطينية، ولكن من ناحية المبدأ لا يمكن المزاجية الفكرية بين الإسلام والماركسية، لوجود الاختلاف بين الإسلام والماركسية في الجوانب الفلسفية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية^(٢).

وهذا فإن السيد فضل الله ليس المنفرد بتأكيد على أهمية البعد العقائدي في حركة الإنسان، بل يذهب أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى التأكيد على أن المسيرة الإنسانية الواعية القائمة على التوحيد، لها الدور الأساسي في إحداث التغير النوعي لحل تناقضات الإنسان بشكل موضوعي، والتمظهر بحركة الرسائل والأنبياء، لمواجهة المترفين وذوي المصالح، كون الإنسان هو مركز الثقل لا بجسمه الفيزيائي، إنما بمحتواه الداخلي، من خلال الارتباط بالمثل الأعلى، وهو الله سبحانه وتعالى، الذي يمثل الغاية التي تحرك كل النشاطات

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٥، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ١٧٣.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٢، إعداد عادل القاضي، ط ٤، بيروت - دار الملاك ١٩٩٨م،

على الساحة الإنسانية^(١).

وبذلك يمكن القول إن الإشكالية الدينية في الفكر الماركسي من وجهة نظر الفكر الإسلامي هي إشكالية عقائدية، وقد يثير البعض على الإسلاميين عموماً والسيد فضل الله خصوصاً، أن هذه المسألة طبيعية، كون الماركسية - كما أسلفنا - نشأت في أحضان العالم الرأسمالي، لكن المشكلة في الفكر الماركسي ليست في البعد العقائدي فحسب، وإن كانت أساسية، ولكن من الجانب الآخر تعتمد الماركسية على الطبقة في تحليل أي حركة سياسية، أو أي تغير في البنى الاجتماعية^(٢).

وإن مسؤولية التغير الحتمية للوصول إلى مجتمع اشتراكي، وتحقيق النظام الأمثل للخلاص من الإمبريالية هو اعتماد دكتاتورية الطبقة العمالية، إذ يؤكد أحد الباحثين أن الشرط الحاسم لبناء المجتمع الاشتراكي هو وجود دولة البروليتاريا ذات الطبيعة الديكتاتورية (طبقة الشغيلة) تتعاون فيما بينها لإسقاط النظام الرأسمالي، أي تعتمد العنف السياسي في عملية التغير^(٣).

وبتعبير أدق فإن الماركسية ترى أن الثورة هي العامل الوحيد في التغير، ووفق هذا التطور الماركسي فإن الثورة واقع حتمي، وتعطي هذه العملية الحتمية الدور الأساس للطبقة العاملة في تحقيق التحول، من خلال عملية استعمال كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة من أجل إحداث عملية الفوضى للوصول إلى الهدف الأساسي في تحقيق التحول والتطوير^(٤).

وبعد أن يقوم السيد فضل الله بتحليل الصراع الطبقي وكيفية حصول الثورة

١- انظر: مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، تحقيق عبد الكريم الزهيري، قم - قلم مكنون، ٢٠٠٨م، ص ٣٠٦، ٣١٧.

٢- انظر: عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٩.

٣- انظر: أفانا سيف، في الشيوعية العالمية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط ٢، بيروت - دار الفارابي، ١٩٧١م، ص ١٨٤ وما بعدها.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، ط ٤، بيروت - دار الملاك ٢٠٠٣م، ص ٢٩٢.

وفق مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وأهم الفروق بين الإسلام والماركسية، يخلص إلى:

أ- يقول مبيناً الموقف الإسلامي في عملية التغيير: «الإسلام لا يعد القضية خاضعة للصراع الطبقي لعنصر وحيد من العناصر التي تحرك الحياة والتاريخ، وتدفع عجلة التطور، لأننا لا نؤمن بنظرية العامل الواحد... لذلك فإن قضية التغيير بالقوة لا تتحرك ضمن الواقع الطبقي، بل تتحرك في إطار عوامل الواقع كلها»^(١).

ب- إن المنظومة القيمية في الإسلام ذات طابع حركي لا يمكن أن تبقى ضمن الدائرة العبادية، فإن التحرك في العمل الإسلامي محكوم بالبعد الاجتماعي، أي إن «الأخلاق لا تنحصر في دائرة معينة في التشريع الإسلامي، بل تشمل الإسلام كله»^(٢).

وينبع تأكيد السيد فضل الله على الدور الحركي للبناء الأخلاقي من ثوابت الشريعة الإسلامية التي ركزت على أهمية الجوانب الكلية للتشريع، وحركية البناء الأخلاقي كضابطة لاستمرار التفاعل بين الفرد والمجتمع، كونهما يمثلان الصورة الحقيقية التكاملية للإسلام الهادف إلى التنمية البشرية، التي تعد قمة الهرم في بناء الأنظمة الحضارية^(٣).

ومن هنا يطرح السيد فضل الله إشكال آخر على الفكر الماركسي، هو انعدام عدالة التوزيع في الثروات في الفكر الماركسي، إذ من المعلوم أن الاشتراكية عموماً والماركسية خصوصاً تقطع كل وشائج التعايش مع الملكية الفردية، بوصفها دعامة من دعامات النظام الرأسمالي^(٤).

ويمكن إيجاز موقف السيد فضل الله النقدي حيال الرؤية الماركسية في توزيع

١- المصدر نفسه، ص ٢٨٨، ٢٩٢.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.

٣- المصدر نفسه، ص ٥١.

٤- انظر: آفانا سيف، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩ وما بعدها.

الثروة، وحصرتها بملكية الدولة، ومصادرة ملكية الفرد التي تتعارض مع الرؤية الإسلامية^(١).

ويتفق السيد فضل الله مع السيد محمد باقر الصدر، الذي يرى أن محور الملكية الخاصة يقوم على افتراض خيالي ينطلق من قاعدة التأميم في كافة المجالات، لأن النظام الاشتراكي سيبلغ درجة عالية من الثروة التي تكون ملك للجميع بفضل الاشتراكية الممهدة للمجتمع الشيوعي، وستحقق قاعدة الكل يعمل حسب حاجته، ومن ثم يمكن إشباع كل الرغبات، وهذا الافتراض غير مقبول من الناحية الواقعية، كون الحاجات تخضع لقانون التضحية ما بين اللامتناهي لرغبات الإنسان، وما بين الندرة النسبية للموارد.

إذن تبقى مسألة انعدام الملكية الخاصة أمراً غير مقبول من الناحية العلمية حسب رأي السيد الصدر فضلاً عن أن مسألة الرؤية الماركسية لذروتها المنشودة في المجتمع الشيوعي قد صادرت مبدأ تحقيق العدالة الاجتماعية على أساس حيوية الفرد في خدمة المجتمع على أساس الكفاءة نظير جهده النوعي في الاستثمار نتيجة إلغاء الملكية الخاصة^(٢).

ويؤكد السيد فضل الله أن أسباب فشل النظام الشيوعي ترجع إلى عدم قدرته على حل مشكلة الإنسان المعاصر من خلال «اللجوء إلى القوة الحديدية الخانقة في السيطرة على الأفكار المضادة والمشاعر المعادية، التي قد تتحفر لتتحول إلى ثورة عميقة الجذور في الوعي الروحي عند الشعوب... المغلوبة على أمرها... في اختيار النظام الأمثل، الذي يحقق لها إنسانيتها في دائرة حاجاتها العامة والخاصة على مستوى الحكم والقانون»^(٣).

١- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، قم - مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٤هـ، ص ٢٦٩، ٢٧٢.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها، إعداد نجيب نور الدين (د.م)، دار التوحيد (د.ت)، ص ١٧٢.

مما أفضى إلى أن تكون الشعارات التي أطلقها المعسكر الاشتراكي ممثلاً بـ (الاتحاد السوفيتي) هي شعارات وأفكار يمكن أن نسميها بالاستهلاك السياسي الذي لا عمق له حسب تعبير السيد فضل الله، أي أصبحت لا قيمة لها، وقاصرة عن مواجهة التحديات^(١).

ويأتي هذا الرأي عند السيد فضل الله انطلاقاً من الأزمة الاقتصادية التي أسهمت في انحسار دور الاتحاد السوفيتي في الشكل والمضمون: إذ يقول السيد فضل الله في هذا الصدد: «إن الحديث كان يدور حول المساعدة الاقتصادية التي يمكن لهذه الدول تقديمها للاتحاد السوفيتي، والشروط المفروضة عليه في مقابل ذلك من الناحية السياسية والاقتصادية على مستوى تقليص بعض علاقاته السياسية بالمناطق التي تعيش حالات التوتر الأمني كالشرق الأوسط، أو تغيير بعض ملامح نظامه الاقتصادي لمصلحة النظام الاقتصادي الحر»^(٢).

ويشير السيد فضل الله إلى تصور الماركسية على المستوى الداخلي، إذ يؤكد أن الماركسية تحركت على أساس عناوين العدالة والحرية، ولكن من الناحية الواقعية لم يستطع الاتحاد السوفيتي أو دول المنظومة الاشتراكية (دول أوروبا الشرقية) ترسيخ فاعلية الفكر الماركسي على الساحة ليجعل منها عقيدة الشعوب في مواجهة النظام الرأسمالي، كونها «كانت تحاول إلغاء القوميات والأديان، لكنها قامت بفعل مضاد، وزادت في يقظة القوميات، ويقظة الشعور الديني لدى المتدينين»^(٣).

مما خلق هاجساً ووعياً لدى الإنسان للزروح نحو الحرية، مما مكن النظام الرأسمالي على استثمار هذه التطلعات المكنونة في استثمار حالة التمرد لمواجهة الشيوعية، وتقليص النفوذ السوفيتي على الساحة باستثمار البعد الديني، من

١- مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٩.

٣- المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

أجل إيجاد القاعدة لاستثمار الفكر الليبرالي، وهذا ما أكده السيد فضل الله: «إن الأجهزة المخبرانية الأمريكية كانت تركز على الدين كعنوان كبير في مواجهة الشيوعية، مما أفضى إلى تركيز تصور عند الذهنية الشعبية أن الإسلاميين حلفاء للخط السياسي - الأمريكي»^(١).

وبتعبير أدق يؤكد السيد فضل الله أن المسلمين كانوا عندما يطرحون الإسلام يحاربون في جبهتين، الجبهة الرأسمالية والجبهة الماركسية، التي تعد أقسى من الجبهة الرأسمالية، كون الماركسية تمثل منظومة مضادة للإسلام، بينما الجبهة الرأسمالية - حسب تعبير السيد فضل الله - «لم تكن تمثل أيديولوجيا فكرية، بل كانت تمثل حالة سياسية اقتصادية استكبارية»^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم نجد من اللازم مناقشة مواقف وآراء السيد فضل الله حول الرأسمالية، وأهم ملاحظاته النقدية، وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

الرأسمالية

ظهرت ملامح النظام الرأسمالي، وأخذ يؤثر في الحياة الاجتماعية من القرن الخامس عشر، والتي تعد مرحلة الازدهار بالتزامن مع بداية الثورة الصناعية، التي تتسم بذروة الازدهار المتمظهر بالتطور السريع، وزيادة القوى الإنتاجية، واتساع الأسواق، وتقدم الفن الإنتاجي^(٣).

إن النظام الرأسمالي يستند على القاعدة الفردية، وانعدام تدخل الدولة

١- المصدر نفسه، ص ١٧٨ وما بعدها.

٢- للمزيد من المعلومات، انظر: خالد اللحام، قضايا إسلامية ومعاصرة، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥ م، ص ٦٩ وما بعدها.

٣- للمزيد من المعلومات، انظر: حسين عمر، مبادئ المعرفة الاقتصادية، الكويت - منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٩ م، ص ٥٧٤، ٥٧٥.

كأساس للنشاط الاقتصادي، والتوازن يتحقق عن طريق قوانين العرض والطلب^(١).

وتأسيساً على ما تقدم ظهرت القيم الليبرالية والديمقراطية في أوروبا بالتزامن مع ظهور طبقة اجتماعية متمثلة بالطبقة الرأسمالية، وما رافقها من علاقات اجتماعية وقوى اجتماعية (برجوازية) مستفيدة من حركات الإصلاح الديني، وشيوع أفكار المدرسة الاقتصادية ذات الاتجاه الحر، وتحييد المؤسسة الدينية في الحياة السياسية مما أفضى إلى ولادة الدولة الحديثة المرتكزة على أساس الفكر الليبرالي^(٢).

وبناء على تقدم تنصب آراء السيد فضل الله وملاحظاته حول النظام الرأسمالي على جانبين:

الأول: يتعلق بمرتكزات النظام السياسي الليبرالي من ديمقراطية، ودور الأمة في التشريع، فالرأسمالية تجسدت في جانبها السياسي بالديمقراطية الليبرالية.

الثاني: يتعلق بالجانب الاقتصادي المتمثل بالربا والحرية الاقتصادية.

أولاً: الجانب السياسي

تعد الديمقراطية الليبرالية وليدة صيرورة تاريخية نشأت في ظل محددات العالم الرأسمالي، مستندة إلى الفردية والعلمنة والحرية السياسية والتعددية الحزبية، مما أفضى إلى أن تكون موضوع جدل بين المفكرين الإسلاميين بين مؤيد ومعارض، إذ يتفق المفكرون الإسلاميون على أن الديمقراطية في مضمونها وأسسها الفكرية تختلف عن تعاليم الإسلام، ومع ذلك فإنهم يختلفون في درجات الرفض والتوفيق بين الجانبين، وفي هذا المجال يبرز اتجاهين:

١- انظر: عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧.

كذلك انظر: حسين عمر، مبادئ المعرفة الاقتصادية، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧، وما بعدها.

٢- انظر: عبد الرضا الطعان وآخرون، الفكر السياسي الغربي، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨، ٧٢.

يؤكد الأول على نقاط الاختلاف بين الإسلام والديمقراطية، بينما يسعى الثاني إلى البحث في مجالات الاتفاق والتقارب بين الاثنين^(١).

وفي ضوء ذلك يأتي رفض سيد قطب تبنيه للنظام الديمقراطي أو حتى المقارنة على سبيل التقريب، لأنه من المفكرين الإسلاميين المتشددين في التأكيد على الحالة والخصوصية الفكرية والثقافية للإسلام بعد الصورة المعاصرة للمجتمعات الإسلامية، والتي تنم عن حياة جاهلية مغايرة تماماً للحياة الإسلامية^(٢).

أما الاتجاه التوفيقى فيرى إمكانية تطبيق الديمقراطية في ظل المجتمع الإسلامى كآليات، إذ يمكن الاستفادة من المنجزات الحضارية الإنسانية وفق خصوصيات ومتطلبات الواقع الإسلامى. ويرى أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن الديمقراطية التي تجرئ مناقشتها الآن هي آلية التنفيذ لآليات البناء الديمقراطي، وليس تبني الفلسفة النظرية للديمقراطية^(٣).

وفي ضوء ذلك يقول السيد فضل الله: «إن الديمقراطية بمفهومها الفكري وخلفيتها الفلسفية تتعارض مع الإسلام، لأنها تعطي دوراً أساسياً للأكثرية في التشريع للقوانين والأحكام، وهذا يتعارض مع الإسلام، لأن التشريع والحاكمة لله عز وجل»^(٤).

ويستند في ذلك إلى نصوص قرآنية تؤكد أن أحقية التشريع تكون في الأصل لله تعالى وحده كقوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾^(*).

١- انظر: أمل هندي الخزعلي، الفكر الإسلامى المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولى الجديد، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠١م، ص ٧٢.

٢- المصدر نفسه، ص ٧٣.

٣- انظر: حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الشيوعية والديمقراطية، لندن - دار الرافدين، ٢٠٠٦م، ص ٢٨٢.

٤- مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م، مصدر سبق ذكره.

* سورة يوسف: من الآية ٤٠.

إذ يؤكد السيد فضل الله أن الله هو الذي يحدد للإنسان خط العبادة بما تمثله العبادة من خضوع له في التشريع، وفي الحكم، وفي كل شؤون الحياة، «فمن اختار شريعة غير شريعة الله، ومنهجاً غير منهجه، وقيادة غير قيادته التي أراد للناس أن يلتزموها، فقد أشرك بعبادة الله غيره»^(١).

وفي ضوء ذلك لا يعد السيد فضل الله الديمقراطية التي تأخذ بها الدول المعاصرة اليوم في إدارة النظام السياسي كقاعدة ثابتة في التقنين، كون الأكثرية الشعبية أو النيابية لا تخضع لمقاييس الحق والباطل في الأداء السياسي لإدارة النظام والحكم، وإنما تخضع لميول ذاتية واتجاهات نفعية وأساليب يمارسها أصحاب المصالح السياسية والشخصية والاقتصادية، في جمع الأصوات المؤيدة أو الراضة لهذا التشريع أو ذاك، والذي يخضع لسوق المزايدات الانتخابية في داخل البرلمان وخارجه على حد تعبيره^(٢).

وعلى الرغم من تحفظ السيد فضل الله على مفهوم الديمقراطية بخلفيته الفكرية وجذوره الغربية، لكنه يرى أنه يمكن الاستفادة من الديمقراطية في المجتمع المتنوع من دون أن نتبناها كخط فكري^(٣)، من خلال شكل الحكم القائم على الانتخاب والمشاركة وفق قواعد الدستور والقانون المستمدين من الإسلام^(٤).

وبناء على ذلك يمكن القول إن إقرار السيد فضل الله بالتفاعل مع الديمقراطية الليبرالية ناشئ من التماس المباشر للإسلاميين في مواجهة الواقع من قبيل

١- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ٢١٠، ٢١١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦.

٣- انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل - حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م، ص ٣١.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٧، إعداد عادل القاضي، قم - مكتب السيد محمد حسين فضل

التعايش، لا من قبيل الإقرار بالشرعية الدينية، وإنما الأخذ بالمبدأ الديمقراطي شبيهاً بالتعايش مع المرض، إذ يقول في هذا الصدد: «نتعايش مع الباطل، ولكننا لا نعطيهِ الشرعية، تماماً كما يتعايش الإنسان مع المرض الذي لا يستطيع التخلص منه»^(١).

وهذا التصور لدى السيد فضل الله يجعل من مسألة رفض أو قبول الديمقراطية، بقبولها كآلية ورفض نسقتها الأيديولوجي المتراكم بتحويلات العالم المتقدم تاريخياً يفرض إشكالية يمكن تسميتها بإشكالية الديمقراطية بين الدينية والمدنية، إذ يرى أحد الباحثين أن الديمقراطية تستند في صيرورتها إلى الفكر المسيحي القائم على العلمنة، في حين أن الفكر الإسلامي عموماً قائم على أساس المشروع الدينية بدلالة النص أو ولاية الأمة، وحتى لو سلمنا إسلامياً تسليمياً جدلياً افتراضياً على الأخذ ببعض النصوص التي تؤكد على دور الأمة في إدارة السلطة بآليات الشورى، أو مسألة تنصيب الإمام عن طريق إقرار الأمة، فإن ذلك سوف يفرض على الآخرين بالمبدأ الديمقراطي إيجاد مشروعية فقهية لشرعية الأداء السياسي داخل البرلمان، فضلاً عن أن التشريعات تتناغم مع الوضع الدولي الجديد، وبذلك تكون مصدرية الإسلام الدستورية معطلة من الناحية الواقعية^(٢).

ويرفض السيد فضل الله الاتجاهات الفكرية القائمة على المزوجة بين الشورى والديمقراطية إذ يقول: «أما مبدأ الشورى الذي اعتمده الإسلام كمبدأ في القضايا الاجتماعية، فليس من الضروري أن يكون تعبيراً عن الديمقراطية، بل ربما يكون الأساس فيه هو إدارة الموضوع بين أكثر من شخص أو هيئة لتتضح الصورة، وبين الحق من خلال توارد الأفكار واختلافها لينتهي الأمر في

١- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٧٨.

٢- انظر: عبد الجبار أحمد عبد الله، الديمقراطية بين المدنية والدينية - محاضرة أقيمت على طلبه الماجستير، بغداد، كلية العلوم السياسية، بتاريخ ١٠/١٢/٢٠٠٦ م.

النتيجة إلى الأخذ بالحق»^(١).

وهنا نجد السيد فضل الله يجعل من الشورى آليات لإدارة الحكم على أساس المصلحة العامة القائمة على أساس الخبرة، سواء كانت أكثرية أم أقلية، إذ يقول في هذا الصدد: «إن الإسلام لا يريد للإنسان أن ينهزم نفسياً إزاء مظاهر الكثرة... لأن الكثرة العددية لا تمنح الموقف قوة فكرية، كما لا تمنحه قوة عسكرية من الناحية الأساس، بل الموقف للنوعية هنا وهناك»^(٢).

هذا ومن جهة أخرى يقول السيد فضل الله: «ليس للشورى موقع دستوري وقانوني»^(٣).

إن المجتمع الديمقراطي الغربي وفق تصور السيد فضل الله لا يقبل التداول السلمي للسلطة خارج إطار المجتمعات الغربية إذا ما تم وصول القوى الإسلامية، لأنهم «ليسوا مستعدين ليقبلوا بنتائج الديمقراطية، إذا كانت في غير صالحهم، لاسيما إذا كانت في صالح الدين»^(٤).

فضلاً عن أن الشورى لا مشروعية لها مقابل نص قطعي، وهناك خلاف ما بين الفقهاء كونها ملزمة أم غير ملزمة^(٥).

وإن مسألة الشورى مسألة عائمة، ولا يملك القائلون بها أي تصور هيكلية، أي إنها تفتقر إلى طابع مؤسسي، إذ يرى السيد فضل الله أنه إذا تمت الشورى وفق شروط حقيقية أصيلة فإنه لا تناقض بين ولاية الفقيه النصية، وحكم إسلامي قائم على أساس الشورى، ولكن يبقى القول بالحكم الشوروي عند

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

٢- المصدر نفسه، ص ١٧٩.

٣- مراسلة شخصية مع مكتب السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، بتاريخ ١٣/١٢/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٤- انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨.

٥- مقابلة مع مجيد الزيني، بتاريخ ٩/٣/٢٠٠٩م، مصدر سبق ذكره.

السيد فضل الله أمراً نظرياً^(١).

ومثلما تعرض السيد فضل الله للديمقراطية واشترط فصل أسسها الفلسفية والفكرية واستعمالها كآلية لاختيار الحاكم، فإنه تعرض كذلك للحدائثة، فيعرفها بأنها «تمثل الخط الثقافي الذي يجمع في داخله القضايا القانونية والسياسية والاجتماعية، ويتحرك في الواقع الإنساني على أساس العقل، بحيث يكون العقل هو القوة التي تنطلق منها حركة الإنسان»^(٢).

وبهذا فإن السيد فضل الله يؤكد أن التعامل مع الحدائثة مشروط بعدم المساس بالثوابت الإسلامية «إننا مع الحدائثة التي لا تمس الجوهر ولا تمس المضمون»^(٣).

وفي السياق ذاته يرى من الممكن التعامل مع الحدائثة والإفادة منها في مناقشة التراث الإسلامي باستثناء البعد العقائدي المتمثل بالقرآن والنبوة والإمامة^(٤).

وهذا التصور للظاهرة الحدائثية وإمكانية قبولها ينصب على التحديث في آليات فهم النصوص الفقهية والتربوية، ومناهج البحث التاريخي لمناقشة تراث الأقدمين^(٥)، لأن ذلك يفضي إلى استمرارية حركة الأجيال مع العصر، بحيث يجعل من الحدائثة المستديمة وسيلة للانفتاح على المستقبل^(٦).

وبناء على ما تقدم يرى السيد فضل الله أنه ليس بالضرورة أن يكون تعامل الفرد المسلم مع الحدائثة على نحو الانصهار والاندكاك في نسقها الفكري، بل يمكن الاستفادة منها ضمن الإطار الإسلامي، وضمن مفاهيم الآليات والأساليب

١- مراسلة شخصية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ١٣/١٢/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١١)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٢، إعداد عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٢٩.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١١)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧. كذلك انظر محمد حسين فضل الله - اتجاهات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله - اتجاهات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠.

٦- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤، ٢٢٣.

والأفكار والمناهج، بما يخدم الواقع الإسلامي على أساس التجديد النوعي، فيما يتعلق بمفردات الفكر الواقعي على نحو الوسيطة^(١).

إن إيجاد ثقافة إسلامية حداثوية مفارقة للتأسيس التقليدي في الفهم للنصوص، سيظل حتماً بعيد المنال في ظل صراعات الشرعية والمشروعات المستندة في كثير من دعواها إلى رؤى ماضوية، بفعل خطاب أصولي، وسلفية قائمة على إلغاء الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العمل على تجاوز معوقات البناء الحداثوي في إشكالية النص الديني بحاجة إلى نوع من النقد البناء، وهذا ما يرفضه العقل العربي المعاصر، لأنه محكوم بمنظومة من سلوكيات غير قابلة للاجتناح بفعل التجذر للرمزية التاريخية، التي تتقاطع مع الحدائث القائمة على المفاصلة بين التاريخ والحدائث^(٢).

ثانياً: الجانب الاقتصادي

تعد الحرية من أهم مرتكزات الفكر الإنساني، وتمثل حقاً أصيلاً غير مكتسب، ولكن محل الاعتراض أو الفارق الجوهرية بين الحرية في المنظور الغربي المعاصر، وبين الفكر الإسلامي المعاصر، يكمن في الدلالة الفلسفية من إذ الغائية، إذ يقول السيد محمد حسين فضل الله: «إننا نؤمن بأصالة الانتماء والقاعدة التي تتحرك فيها الحرية، فلا يجوز أن نخلط بين حرية سلوكية تنطلق من فلسفية معينة، وحرية سلوكية تنطلق من قاعدة فلسفية أخرى»^(٣).

وهو بذلك يرى أن الحرية في الإسلام هي حرية مسؤولة بمعنى أن «لا ينطلق الإنسان بطريقة مزاجية، بل بطريقة التفكير الذي سوف يقود إلى الإيمان، والإيمان يقود إلى حركة في الحياة، ولذلك لا بد للإنسان من أن يضمن بحركته

١- انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

٢- انظر: إبراهيم العبادي، الإسلام والحدائث: إشكالية المصلحة والخصام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع (٣٢، ٣١)، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٦م، ص ٢٩٢ وما بعدها.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (١٥)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ٣٩.

الفكرية الآليات والأدوات والعناصر التي توصل فكره، ولا تجعله مختلطاً بمجاله ذاتية ومزاجية»^(١).

بينما الحرية الفردية - حسب رأي السيد فضل الله - هي حرية فوضوية خالية من الضوابط التي من شأنها تحقيق التوازن^(٢).

وإن هذا التوازن المنعدم في النظام الرأسمالي يرجع إلى انعدام الحركية في التشريعات الاقتصادية للنظام الرأسمالي ضمن ضوابط أخلاقية، سواء في الحركة الاقتصادية أم السياسية، فالليبرالي يتحرك ضمن مسارات الربح وحماية الشركات الاحتكارية^(٣).

وهناك فرق يتأكد من خلال التشريعات الخاصة والعامّة، وهو أن حركة التشريعات في النظام الإسلامي قائمة على أساس التوازن بين النطاق الفردي لتحقيق وضمان استقرار النظام الاجتماعي، حتى لو لم يتحقق النظام الإسلامي، فإن الإسلام يهتم ببناء الإنسان في قيمه الروحية والمادية، ولو بشكل جزئي^(٤).

وبناء على ما تقدم يقودنا السيد فضل الله في تفسير أسباب الأزمة الاقتصادية المالية العالمية، التي يرجع سببها إلى عدم التوازن بين مسؤولية الفرد والدولة، كعلاقة تضامنية قائمة على أساس تحقيق البعد الاجتماعي من خلال حركة الحرية الفردية من جهة، ورقابة الفرد على الدولة من جهة أخرى، على أن تكون الدولة مسؤولة عن تحقيق الرفاه للفرد الذي تعدّه الرأسمالية القيمة الأساسية داخل نظامها^(٥).

١- المصدر نفسه، ص ٣٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

٣- مقابلة شخصية مع محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٨/٩/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، تشدد قرآني في مواجهة الربا لحماية الصالح المجتمعي العام، مجلة المنطلق، ع(١١٦)، بيروت - الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٩٦م، ص ٨٤.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله، مقارنة فكرية وسياسية واقتصادية للأزمة الاقتصادية العالمية، بيان نشرته جريدة بينات العراق، ع(١٥٧)، بتاريخ ١٦/١٠/٢٠٠٨م.

ويرى السيد فضل الله أن الحل لأزمة الفرد المعاصر داخل تلك الأنظمة هو إعطاء حركية واقعية متوازنة للعلاقة ما بين متطلبات الفرد المعنوية، والمتطلبات المادية التي من شأنها إنتاج إنسان يتمتع بروح حضارية إنسانية منفتح على عالم الروح والمادة^(١).

وهذا لا يتم إلا من خلال الإيمان بإنسانية الإنسان، ودوره في النهوض الحضاري كقيمة في تركيز مفاهيم العدل^(٢).

وهنا تتحدد إشكالية العلاقة بين النظام الحضاري الإسلامي، والأنظمة الحضارية الغربية، كون الغرب يمتلك زمام المبادرة المتمظهرة على شكل قوة عسكرية، وتقنية المعلومات التي يحاول الغرب توظيفها للسيطرة على المواقع الاستراتيجية المتمثلة بمصادر البترول، وأسواق لاستثمار القدرات الإنتاجية الغربية، لاستمرارية عملية التطور الذاتي للنظام الرأسمالي. ويجزم السيد فضل الله أن تحقيق الاستقرار الاستراتيجي للغرب لن يتحقق في الشرق إلا من خلال قاعدة الاحترام المتبادل بين الشرق والغرب، لاسيما في القضايا المصرية المتعلقة بالحرية والاكتفاء الذاتي، ولكن في الوقت ذاته يرى السيد فضل الله أن النظام الرأسمالي يعمل على مصادرة القرار لدول العالم الثالث، ويجعل منه هامشياً وفق سياقات وظروف الأمن الاقتصادي لمنظومة الدول الصناعية الكبرى^(٣).

وقد أكد السيد فضل الله أن تحرك الولايات المتحدة الأمريكية نحو الشرق الأوسط (احتلال العراق وأفغانستان)، كان الهدف منه الحد من تطور قدرات الاتحاد الأوروبي واليابان اقتصادياً، من خلال تفعيل قانون مكافحة الإرهاب، وقطع الطريق على روسيا في تعاملها مع إيران خوفاً من استعادة نشاط الاتحاد

١- انظر: محمد حسين فضل الله، مقارنة فكرية وسياسية واقتصادية للأزمة الاقتصادية العالمية، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، لقاء مثلث مع محطة السومرية الفضائية، بتاريخ ١/٥/٢٠٠٩م.

٣- انظر: هند نوري، الإسلام وتحديات التغريب في فكر السيد فضل الله، موقع بينات.

السوفيتي، وهذا ما يتطلب دراسة جديدة مستقبلية، لاسيما تعاون روسيا ذات البعد الاشتراكي مع دول إسلامية كإيران في تطوير قدرتها النووية من جهة أخرى^(١). وهذا ما يشكل عائقاً أمام الرؤية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، ومن هنا يمكن القول إن موقف السيد فضل الله إزاء المدرسة الماركسية يتحدد ببعده العقائدي في المقام الأول، وأما موقفه من المدرسة الليبرالية فيكون على مستوى التعايش مع ما جاءت به من أفكار ديمقراطية كالحداثة، كونه يتعايش مع بيئة ذات طبيعة تدريجية في قبولها للإسلام، ومحكومة بالتوتر المشحون بالعصبية تجاه الإسلام.

* * *

١- مقابلة مع السيد فضل الله، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

الحزبية في فكر السيد محمد حسين فضل الله

تحتل التعددية الحزبية بأهمية بالغة، لاسيما في ظل الأوضاع العالمية التي فرضت مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي تعد التعددية الحزبية من أهم مقوماتها، الأمر الذي فرض على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر التعامل مع مصطلح الحزب السياسي، وبيان الموقف الشرعي من هذا المفهوم.

تأسساً على ذلك، وبغية التعرف على موقف الفكر السياسي الإسلامي بصورة عامة، وموقف السيد محمد حسين فضل الله من التعددية الحزبية بصورة خاصة، سيقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم التعددية الحزبية، والموقف منها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

المبحث الثاني: موقف السيد محمد حسين فضل الله من التعددية الحزبية.

المبحث الثالث: موقف السيد محمد حسين فضل الله من أنماط التعددية الحزبية والعمل السياسي.

المبحث الأول

مفهوم التعددية الحزبية والموقف الإسلامي منها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

هناك جدل في الساحة الإسلامية حول الأسلوب العملي في حركة الإسلام في الدعوة وفي الواقع، بين أسلوب يتحرك بمفاهيمه ومناهجه وشرائطه في الأجواء العامة التي تنطلق بالدعوة إلى الإيمان به في نطاق الفكرة العامة التي تقدم إلى الناس كما يقدم أي فكر آخر، وبين أسلوب متحرك في أكثر من موقع، فيتحرك المفكر في مواقع الفكر، ويثير الروح في آفاق العبارة، ويقترح بالمفاهيم العملية في الحكم والسياسة والاقتصاد والحرب والسلام ساحة الحياة، ويبحث في الوسائل المتطورة عن الوسيلة الفضلى في الوصول إلى الهدف الكبير^(١).

وهذا ما نلاحظه في قراءة الفكر الإسلامي للجدليات الفكرية الوضعية في نطاق النظرية ومشكلات الواقع الجادة، ومن تلك المواضيع المهمة المطروحة على الساحة الإسلامية الموقف من التعددية بشكل عام، والتعددية الحزبية بشكل خاص.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادات المرجعية والتنظيم الحزبي، مجلة المنطلق، ع(٤٦)، أيلول ١٩٨٨م، ص ٥.

المطلب الأول

في مفهوم التعددية الحزبية

التعددية في جوهرها هي إقرار بالحرية والاختلاف والتعايش السلمي في إطار الحرية والاختلاف والتنوع من غير ضرر ولا إضرار، والتعددية في فلسفتها العامة هي حقيقة فطرية وسنة كونية وقانون حياتي.

والتعددية بهذا المعنى هي إقرار واعتراف بوجود التنوع، وأن هذا التنوع لا بد أن يترتب عليه اختلاف في المصالح، أو خلاف على الأولويات^(١).

وتأتي التعددية هنا لتكون المقنن للتعامل مع هذا الاختلاف والخلاف، بحيث لا تتحول إلى صراع يهدد سلامة الدولة وتماسك المجتمع، أي أن مفهوم التعددية يشير إلى نوع من التنظيم الاجتماعي المتعلق ببنية النظام السياسي، وآليات عملياته المختلفة، وهذا التنظيم يسلم بضرورة وجود أفكار وقيم ومؤسسات متعددة في إطار النظام السياسي، والتنافس المفتوح بينهما، دون أية قيود سوى القبول بقواعد اللعبة الديمقراطية القائمة على الاحتكام للناخبين عبر صناديق الاقتراع، بمعنى السعي لاستبدال السلطة بالوسائل السلمية القانونية^(٢).

وبذلك تشير التعددية السياسية إلى مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحققها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في صنع القرار من جهة، وتأسيس على قواعد ترتقيها وتحترمها وتصونها كل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية في الأمة، من جهة أخرى.

١- انظر: زكي الميلاد، التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، مجلة الكلمة، ع(٢)، السنة الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٨.

٢- انظر: برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مجلة دراسات عربية، ع(١)، ١٩٧٩م، ص ١١.

وتتخذ التعددية السياسية أشكالاً مختلفة في إطار القوى والتنظيمات الاجتماعية داخل المجتمع، ومن بينها الإقرار بوجود تعددية حزبية، وبهذا تكون التعددية الحزبية هي إحدى صيغ التعبير عن التعددية السياسية، التي تحتضن كل القوى والمؤسسات الموجودة في المجتمع، وهذا الاحتضان من شأنه أن يتيح المجال أمام الأحزاب السياسية لكي تشارك السلطة المركزية في العبء الذي تحمله، لإدارة المجتمع من خلال المشاركة في السلطة^(١).

بذلك تعني التعددية الحزبية حرية إنشاء الأحزاب السياسية والانتماء إليها، أو هي وجود أحزاب سياسية متعددة في مجتمع معين، والاعتراف بها من النظام السياسي، وتقبل إسهاماتها في الحياة السياسية عن طريق الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها.

والتعددية السياسية والحزبية تركز على أساسيات تندعم بها، وتأسس عليها، والتي تمثل التأصيل السياسي لها، وهي كما يحددها أحد الباحثين تتمثل بالآتي^(٢):

١- الاعتراف بالآخر الذي هو شرط وقاعدة التعايش والتفاهم السلمي، فمن شروط التعددية الحزبية أن يعترف كل طرف بالآخر، من غير مصادرة رأي ولا محاربة موقف، وكذا الاحترام والتفاهم والتعايش الذي هو القاعدة والأصل، وهذا جزء من أمن المجتمع الذي يجب المحافظة عليه شرعاً وعقلاً.

٢- جعل القواسم المشتركة التي تلتقي على المصالح العليا، وعلى الحق العام، والتي ينبغي لها أن تتشكل على أرضيتها التعددية الحزبية والسياسية، أو ما يعرف بالإجماع العام الذي يأخذ بالاعتبار المصالح العليا للمجتمع، ولا يجوز

١- نقلاً عن: مرتضى شنشول العقابي، الموقف من التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر،

رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦م، ص ٥٠.

٢- انظر: زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

في أي حال من الأحوال وتحت أي مبرر خرقها أو الخروج عليها، أو التنكر لها، من قبيل وحدة الأمة، والحفاظ على أمنها واستقرارها، وتنمية الثروات، والاستقلال، ورفض التبعية.

٣- إن التعددية الحزبية في صورتها المثلى والجوهرية، هي تعددية في البرامج والمشاريع التي تخدم وتطور الإصلاح الاجتماعي العام، فقد تجد من يولي الاهتمام والأولوية للمسألة الاجتماعية في بعدها الاقتصادي، وقد نجد من يعطي أولوية لتطوير الدافع السياسي باتجاه الديمقراطية، وترسيخ قاعدة المشاركة السياسية، وبين من يولي العناية الرئيسة لقضايا حقوق الإنسان، أو قضايا المرأة، أو التعليم، وغير ذلك.

والتعددية بهذا النمط تدفع بالمجتمع نحو مزيد من التطور والنهوض. وبذلك تعد التعددية الحزبية بالنسبة للبعض مظهراً من مظاهر الحريات العامة، حيث إنها تمكن المواطنين من الاختيار بين الاتجاهات السياسية المختلفة، ونجاح نظام تعدد الأحزاب يكون أكثر ضماناً في الدول التي تصون الحريات العامة، وتبقى القضية الأهم أن لا تعد التعددية الحزبية هدفاً بحد ذاتها، وأن الهدف النهائي هو ترقية أداء النظام، والوفاء بحاجات الجماهير على الأصعدة كافة.

المطلب الثاني

الحزب لغة واصطلاحاً

أولاً: الحزب لغة:

الحزب لغة مصدر من حَزَبَ حَزْباً، والحزب الجماعة أو الطائفة، وتحزب القوم أي صاروا أحزاباً^(١).

١- انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج ١، بيروت - دار إحياء التراث العربي، (د، ت)،

قال ابن منظور: «الحزب جماعة من الناس، والجمع أحزاب، والأحزاب جنود الكفار تألبوا وتظاهروا على حرب النبي (ص)، وهم قريش وغطفان وبنو قريظة»^(١).
والحزب: الطائفة والأحزاب الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء (ع).

أما الفيروز آبادي فقال: إن الحزب «جماعة من الناس، والأحزاب جمعه، وهم جمع كانوا تألبوا وتظاهروا على حرب النبي (ص)»^(٢)، والحزب بحسب الراغب الأصفهاني جماعة فيها غلظة، قال عز وجل: ﴿أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمْدًا﴾^(٣)، وعرف الحزب بأنه الأرض الغليظة^(٤).

ويلاحظ على التعاريف السابقة أنها تتفق على الحزب المفرد، والذي هو جماعة من الناس من غير تحديد بهويتها وطبيعتها، وتتفق كذلك على الجمع في الأحزاب الذين تألبوا على حرب النبي (ص)، وأما تفسير الأحزاب باجتماع الكفار على حرب النبي (ص)، فلأن اسم الأحزاب أطلق لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول (ص).

ثانياً: الحزب اصطلاحاً

قد لا نجد تعريفاً مانعاً وجامعاً للحزب نظراً لاختلاف العقيدة والمقاصد لكل حزب، وتنوع الأدوار التي يقوم بها، ومع ذلك فقد تعرض العديد من المفكرين والكتاب إلى تعريف الحزب، فقد عرفه (جيفري روبرتز) بأنه مجموعة منظمة مكونة من أعضاء يعتقدون مجموعة مشتركة من القيم والسياسات، وهدفها الرئيسي الحصول على السلطة السياسية والمناصب العامة لغرض تنفيذ سياسات

١- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٣، بيروت - دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ص١٤٨.

٢- انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، ص٩٤.

* سورة الكهف: الآية ١٢.

٣- انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق - دار القلم، ١٩٩٢م، ص٢٣١، نقلاً عن: زكي

الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص٢١.

الحزب، ويسعى الحزب عادة للحصول على هذا الهدف بالطريقة الدستورية، ولاسيما بالتنافس في الانتخابات باستثناء الأحزاب الثورية، أو المناهضة للنظام، فإنها قد تمارس النشاط السياسي خارج الدستور لتحقيق أهدافها^(١).

وعرف (طارق الهاشمي) الحزب السياسي على أنه جهاز صراع منظم يهدف للوصول إلى السلطة^(٢)، وعرفه آخر على أنه «جماعة منظمة ذات استقلال ذاتي تقوم بتعيين مرشحيها، وتخوض المعارك الانتخابية على أمل الحصول على المناصب الحكومية، وللهمنة على خطط الحكومة»^(٣).

وعرفه أسامة الغزالي حرب بأنه «اتحاد وتجمع من الأفراد ذو بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر في جوهره عن مصالح قوى اجتماعية معينة، ويستهدف الوصول إلى السلطة، أو التأثير عليها بواسطة أنشطة معينة، خصوصاً من خلال تولي المناصب العامة من خلال الانتخابات»^(٤).

وإذا كانت السمة المميزة للحزب في المفهوم الاصطلاحي هي انشغاله بالشأن السياسي والمتمحور حوله، فإن الشأن السياسي في الأحزاب والجماعات السياسية الإسلامية هو أحد الأبعاد، حتى أن نسبة الاهتمام به تختلف بين الجماعات نفسها.

فالفكرة الجزبية كما وصفها السيد فضل الله، تعني في مفهومها الشكل التنظيمي الذي يخطط لحركة الفكرة في عملية توزيع مدروس للمفردات التفصيلية للواقع، ليضع كل واحدة في موقعها الملائم بحيث تتكامل حركتها في

١- انظر: جيفري روبرت والسفير إدواردز، المعجم الحديث للتحليل السياسي، ترجمة سمير الجلبي، بيروت الدار العربية للموسوعات، ١٩٩٠م، ص ٣٠٥.

٢- انظر: طارق الهاشمي، الأحزاب السياسية، بغداد، مطابع التعليم العالي، ١٩٩٠م، ص ٦٥.

٣- انظر: أوستي ربي، نقلاً عن: طارق الهاشمي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٤.

٤- انظر: أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، الكويت، المجلس الوطني للثقافة،

الساحة، وتدفع الطليعة المؤمنة بالفكر الإسلامي الشامل في جوانبه، إلى البحث عن الوسائل العلمية التي تدفع الأمة إلى التحرك، وتقودها إلى خط التغيير^(١).

وفي هذا الجو التنظيمي لابد من دراسة الحاجات الخاصة والعامة للأمة، وطبيعة الأوضاع المحيطة بها لمعرفة السبيل الأفضل للصيغة التنظيمية في نطاق إعداد الطليعة، وتربية القاعدة، وتخطيط الحركة في خط إدارة الواقع وتوزيع المسؤوليات^(٢).

ويرى أحد الباحثين^(٣)، أن وجود الأحزاب السياسية لم تعد الوسيلة التي تنمي الأفكار وتحل المشاكل لدى الأفراد، كما لم تبق حاجة إلى تهيئة المناخ المناسب لاكتساب المهارات والشعور بالأمن والاطمئنان، وإشباع حاجة الانتماء والتجمع، هذه كلها لم تبق هي الدافع الوحيد لتكوين الأحزاب ونشئها ونموها، لأن الصراع السياسي لم يعد صراعاً بين أشخاص وأفراد، بل صراع أفكار وبرامج سياسية يعجز عن القيام بها الفرد أو الأفراد.

المطلب الثالث

موقف الفكر الإسلامي من التعددية الحزبية

لا ريب أن كل فكر يتأثر ويؤثر في واقعه، فهو على حساب الاستجابة لما يفرزه الواقع من معطيات سياسية واجتماعية واقتصادية إنما يستجمع نواحي امتلاك القدرة والمنعة على رسم ملامح الخطاب الفكري فيما يميزه عن غيره عند تأكد الخصوصية الذاتية الباعثة على التعدد، وما يحتوي ذلك من ضروريات تقترن بوضع أسس وقواعد تؤدي إلى الاختلاف والاتفاق ضمن الموقف من الرؤية العامة

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣.

٣- انظر: فاضل الصفار، الحرية السياسية - دراسة مقارنة في العالم والضمانات، بيروت - دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ص ٢٧٤.

والخاصة، التي تحاول استيعاب وتدوير الأحكام على قاعدة الانتساب إلى الإسلام كأساس وأصل ومرجعية، تستنطق البرهان في الحكم النهائي والمطلق لتلك الرؤية الخاصة في حدودها المتضمنة إمكانية تسيير أمور المجتمع المدني على قدر تعلق الأمر بالقاعدة للعلاقة بالدين في ضوء مطابقته للواقع، ومدى توفر الإثباتات العقلية والفطرية لإدراك المنفعة في صنع النظام القادر على تحقيق السعادة الاجتماعية من خلال توطين طريق الكمال الحقيقي الذي يعمل على توجيه الإنسان في أنشطته المختلفة باتجاه الالتزام الشرعي عبر سلطة الإسلام ضرورة^(١).

أولاً: الموقف الرفض للتعددية

فالتعددية في الرؤى والتصورات والاستراتيجيات والتكتيكات والتنظيمات والجماعات باتت حقيقية واقعية في الساحة السياسية الإسلامية، لا بل إن هذه التعددية أصبحت كثيراً ما تفرض نفسها داخل هياكل التنظيمات المختلفة لتطال التنظيم الواحد، حتى لا يمكن الحديث عن حركة الإسلام السياسي إلا في نطاق الحديث عن الحركات السياسية الإسلامية^(٢)، ولا مرأى في أن يخضع مفهوم الحزب والتعدد الحزبي إلى جدل فكري يتوزع بين مواقف ورؤى تؤدي إلى رفض التمييز والتعدد الحزبي أو قبوله نظراً للموقف من الموروث الفكري الاجتهادي والتاريخي من الرأي والفصل بينهما^(٣)، وخصوصاً عندما يتعلق

١- انظر: كاظم الخائري، أساس الحكومة الإسلامية، دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، ط ٢، مطبعة الظهور، إيران، ١٤٢٧هـ، ص ١٠.

٢- انظر: هشام جعفر، وأحمد عبد الله، التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، في حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٦)، ٢٠٠٣م، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

٣- انظر: محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في الترابي.. مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥، ١٠٦. وردت كلمة (حزب) و(الأحزاب) في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، في ثلاث عشرة سورة، ثمان بصيغة المفرد، وواحدة بصيغة المثنى، وإحدى عشرة بصيغة الجمع. للمزيد انظر: زكي الميلاد وآخرون، التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، مجلة الكلمة، ع(٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢ - ٢٣.

الاستدلال بالذكر الحكيم بتحديد الموقف من مفهوم كلمة الأحزاب، سواء ما جاء للدلالة على الموقف من اختلاف الأمم السالفة في الدين، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(*)، أو قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾^(**)، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ الْيَوْمِ﴾^(***)، أو تأتي للدلالة على موقف تعرض له رسول الله (ص) من جماعات من الكفار، كما في غزوة الخندق، في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾^(****).

وهذا اختزال لذلك في موقف تاريخي، يذهب نحو التعميم للمفهوم على ما يقترن بنواحي التفرق والتمزق والصراع بالنسبة إلى ما جرى من صراعات بين الفرق الإسلامية، التي هي حقيقتها صراعات أحزاب سياسية ليست مسموحة دينياً، مما يجعل من التعددية الحزبية أكثر قتامة، وأشد سوءاً، حتى لا تترك منفذاً للتفكير عند المحاولة على أقله، للتفريق بين الفكرة كمنهج وبين الممارسة الخاطئة للفكرة من لدن من يتبناها بغير وعي أو سوء نية، وخصوصاً عندما تقترن العملية بمنظومة الاجتهادات الفقهية التي أسست على جدل شرعي، يقتني المقالة للمنهج الأصولي لعلم الفقه في بحث جواز اختلاف المجتهدين من عدمه في المسألة الواحدة، والانطلاق نحو القول في الإجابة عن التساؤل حول

* سورة مريم: الآية ٣٦ - ٣٧.

** سورة غافر: الآية ٥.

*** سورة الزخرف: الآية ٦٤ - ٦٥.

**** سورة الأحزاب: الآية ٢٢.

(الحق)؟ وإمكانية تعدده من عدمه عند الفصل في الاجتهاد المتعدد الرأي بين المجتهدين، وذلك بغاية إيجاد قاعدة يمكن من اعتمادها، تأكيد أو نفي حق التحزب في صيرورته نحو قبول التعدد من عدمه بقدر تعلق الأمر بالإثبات والبرهان منهما.

ويأتي الرأي الحديث والمعاصر أكثر عتمة عندما يعزز الفريق الرافض^(*)، للتعددية الحزبية رأيه بمقارنة الإنتاج الغربي للمفهوم بعد وضعه في خانة الغزو الثقافي المبطن، بأهداف التغريب والتخريب الاستعماري المخالف لمنهج الإسلام وحقيقة روحه وضميره، المستتر وراء واقع إنجاز مضمون الجماعة الإسلامية المتواشجة تحت مظلة الوحدة الدينية الإسلامية في استناد إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(**)، أو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^(***)، أو قول الرسول (ص): «يد الله مع الجماعة»، تأسيساً على أن الهدف الاستعماري البعيد هو المؤامرة على وحدة هذه الأمة^(١).

وإن كان الخطاب الإسلامي الحديث في غالبته لا يتنكر للتعددية الحزبية في

* يرى أنصار هذا التيار أن سعي الغرب إلى تعميم نموذج الثقافى والحضارى والسياسى هو جزء لا يتجزأ من مشروع الهيمنة على الشعوب، وخصوصاً أن المفهوم يحمل في مدلولاته جوانب سياسية واجتماعية وثقافية، ويمكن أن يكون كل ذلك عندما تتدخل تلك الأبعاد بعضها مع البعض الآخر، فالمفهوم - هنا - لا يتعدى أن يكون مفهوماً ليبرالياً ينظر إلى المجتمع على أنه متكون من روابط سياسية وغير سياسية متعددة ذات مصالح مشروعة ومتفرقة، وهذا ما يفارق في جوهره مضمون النظرة الإسلامية في اعتماد الوحداية انطلاقاً من الإيمان بأن يكون فهم الحقيقة عن طريق جوهر واحد ومبدأ واحد. للمزيد انظر: مرتضى شنشول العقابى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.

** سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

*** سورة الأنفال: الآية ٤٦.

١- انظر: محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في الترايب وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦.
وتجدر الإشارة إلى أن حسن البناء نفسه قد شكل حزباً سياسياً له أيديولوجية وأهداف، ويعمل على تحقيق هذه الأهداف، سواء عن طريق السلطة أو في خارجها. للمزيد انظر: محمد أحمد صالح أبو الطيب، الإمام حسن البناء، قراءة في مشروعه السياسى، مطبعة الوفاء، من قضايا تجديد فكر المسلمين، بغداد، ٢٠٠٦م، ص ٩٣، ١٠٣.

الدائرة الإسلامية، إلا أن مستوى الطموح والتطلع يفضل الوحدة وينشدها، وهو على سعته إلا أنه لا يعني بأي شكل من الأشكال خلو الساحة من مواقف توصف بالرافضة، وإن كان بدرجات متفاوتة تتوزع بين أطراف توصف بالتححر والتجديد والراديكالية، من أمثال ما يتبناه (رفاعة رافع الطهطاوي)، و(خير الدين التونسي)، و(محمد عبده)، و(عبد الرحمن الكواكبي)^(١)، سواء في جانب التمسك بالآراء الإسلامية، التي ترى أن التعددية الحزبية تمثل الطريق إلى التشتت والانقسام والتمزق، الذي سوف يؤخذ على وحدة هذه الأمة بتفريق كلمتها، وكأنها القطب من الرحي في تمثل قول حسن البنا: لا حزبية في الإسلام^(٢).

ويرى البعض أن التعددية ليس فقط لم تحقق أي فائدة في نطاق العمل الإسلامي، وإنما كانت لها بحسب قول (عبد فتحي) «آثار بالغة السوء والخطورة على العمل الإسلامي، مما أدى إلى بروز كيانات إسلامية مشوهة ألحقت إساءات بالفكر الإسلامي وبالمنهج الإسلامي»^(٣).

وبالنتيجة فإن هذا الاتجاه يرى أن الحزبية نظام لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لتعارضه مع الأصول والقواعد الشرعية، لما يفرضي إليه من عواقب منكرة، كالفرقة والتشتت من ناحية، والتوجه صوب التعارض مع الاعتقاد النافذ إلى قبول القول بإحلال حاكمية البشر محل حاكمية الله من ناحية أخرى، مع الاعتقاد النافذ إلى قبول القول بإحلال ألوهية الناس على الناس، لأنها تعني سيطرة فئة معينة ممثلة بالحزب السياسي على السلطة، وصولاً إلى الاستبداد بها وفرضها على الفئات الأخرى^(٤)، بما لا يترك مجالاً للشك في كون الأحزاب السياسية في كثير من

١- انظر: مرتضى شنشول، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩، ٨٣.

٢- انظر: محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في الترايب، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

٣- نقلاً عن: زكي الميلاد وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨، ص ٣٩.

٤- انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، (د، م)، (د، ن)، (د، ت)، ص ١٢٩.

توجهاتها تمثل دعوة إلى الانفراد بالحكم، والاستئثار بالسلطة على حساب الجماعات السياسية غير الإسلامية توجهاً وعقيدة، حتى يمكن رده والتي تبني الإسلام كنظام شامل لا يفصل بين ما هو زمني وسياسي، وآخر ديني إلهي في مذهب إدماجي يدفع إلى ظهور تيار متطرف في الغالب، يأخذ على عاتقه مهمة إسدال الستار عن حرية الرأي وحرمان المعارضة من المورد المعنوي (الروحي) والرمزي الأساسي، وما يمثلانه من قوة تمكن من المواجهة ضد التيارات السياسية ذات الأبعاد الزمنية بشكل خاص^(١).

وبصرف النظر عن الجدل الأيديولوجي فإن البراهين الدينية، ودلالات الآيات القرآنية تشير في كثير من المواضع إلى التنوع والتباين المفضي إلى الاختلاف فيما يضع الأساس لوصفه ظاهرة طبيعية طالما أن البشر يختلفون في أفهامهم ومداركهم العقلية ووعيهم للمصالح، وينجذبون بدرجات مختلفة للأفكار والرسالات والمذاهب، وتؤثر فيهم العادات والتقاليد، وترك عليهم البيئات الطبيعية تأثيرات مختلفة تجعلهم يتصارعون ويتوافقون عبر الاعتراف بالتعددية التي هي نتاج الحوار والتواصل مع متغيرات الحياة ومتطلباتها.

ثانياً: الموقف المؤيد للتعددية

إذا كان رفض التعددية في جوهره انعكاس للتجربة التاريخية، فإن القبول أجدر فيها، ويتمثل واقع التعدد في الاجتماع الإسلامي عند محيطه الفقهي - المذهبي الذي استوعب متغيرات وتجليات المرحلة في إطار الأمة الواحدة^(٢).

ومن هنا فإنه لا يستغرب أن يظهر تيار يسير باتجاه معاكس لما يقره الاتجاه الراض للتعددية الحزبية، فيما يمكن تبريره بنواح شرعية وعقدية تستلزم إقرار

١- انظر: سمير أمين وبرهان غليون، حوار حول الدولة والدين، المغرب - المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ٧٤.

٢- انظر: إبراهيم العبادي وآخرون، التعددية السياسية إرث الماضي ورهان المستقبل، في كتاب الإسلام

المعاصر والديمقراطية، بغداد - مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٤م، ص ١٦٢، ١٦٥.

حرية الرأي والتسليم بالاختلاف من حيث كونه واقعاً يطول الإنسان في انتمائه، ومستوى أدائه لواجباته، وممارسته لمكانته، حتى لا يسع عاقلاً إنكاره، ولا يجد أمامه إلا التسليم به حقاً للمختلفين، الأمر الذي يحول دون امتلاك أي كان أو أي سلطة كانت حق حرمان الآخر منه، سواء أكان الموضوع سياسياً أم اقتصادياً أم دينياً أو حتى عرقياً أو لغوياً أو غير ذلك.

إذ يذهب أنصار هذا التيار إلى إيجاد مسوغات شرعية تدحض النظرة المتشائمة إلى التحزب والتعددية في الإسلام، استناداً إلى وجود مانع شرعي ونص قطعي يبيح النظرة المتشائمة للتعددية الحزبية، انطلاقاً من استدراج المفهوم الحديث للحزب السياسي، الذي كما يرى أصحاب هذا الرأي أنه يختلف كلية عن الحزب العشائري والقبلي، الذي ورد ذكره في آيات القرآن الكريم، سواء أكان الاجتماع المقصود به يدل على مفهوم الاختلاف بالرأي، أم الانطلاق في العقيدة أو في التوجه، والذي يتوزع بين فئتين لا ثالث لهما بحسب المعنى من قوله تعالى (حزب الله) و(حزب الشيطان)^(١)، الأمر الذي يخالف ما عليه الحال عند وصف الأحزاب الحديثة، بوصفها تنظيمات سياسية تضم الجماهير من الناخبين السياسيين، الذين يجمعهم ويوحد جهودهم الهدف المشترك عن طريق اعتناق أفكارهم، وتبني خططهم الساعية للوصول إلى السلطة، ومنه تحقيق مصلحة الأمة والدولة، كما وأن رد الشبهات التي تدور حول ذم القرآن الكريم للحزبية والفرقة والتشيع، نجد أنها تأخذ مكانها ضمن عملية التبرير الفكري لأصحاب هذا التوجه عن طريق رفض الاستشهاد باللفظ في ذم الأفراد، لأن اللفظ ورد على سبيل المدح أيضاً، وهو ما لا يسوغ في المنطق العام، وما لا

١- انظر: أمل هندي الخزعلي، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والطرقات الفكرية للوضع الدولي الجديد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤. من ذلك الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (سورة المائدة: الآيتين ٥٥ - ٥٦).

تستقيم النتائج التي تترتب عليه في صحيح الاستدلال، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تقابلها بالضرورة، فإن رد الشبه في إمكان تقييد التعددية السياسية على حسب تأويل القول بوحدة الأمة بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾^(*)، والغاية هنا تذهب نحو إقرار الواحد وتعميمها على حساب إباحة التعدد، وإن كان مجرى النص يرنو إلى التصد الممثل وحدة الدين في إخلاص العبودية لله تعالى، وعدم الإشارك معه أو من دونه، فتكون أمام مغالطة صريحة في تحميل آيات الذكر الحكيم فوق ما تحتمل.

ومن الضروري أن ينتهي بنا القول إلى الحاجة في تسوية التعددية عند العديد من مفكري^(***) وعلماء الإسلام، عند الغاية في المصلحة فيما تدعو إليه الأحزاب من خير وحق يودي به وجودها، وتحقيق مصالح الناس فيما هو ضروري، تتصل بنواحي ضمان مسيرة الحياة نحو التقدم، مع ضمان منع استبداد الحاكمين على حساب المحكومين، وذلك وفق القاعدة الأصولية الإسلامية القائلة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، ومنه فإن الحاجة إلى التعدد الحزبي - هدفاً وغاية - تساوق منطق المصلحة السياسية، ومنطق القواعد الفقهية، والقراءات الصحيحة للنصوص والتاريخ عند أنصار التعددية الحزبية إجمالاً.

وعلى ذلك يكون التعدد الحزبي أصلاً من أصول وضع مرتكزات طلب العدل، والذي يتجسد في مضمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على ما يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها وأن تدافع عن مصالحها، بما يعزز أوامر التوافق بين الحاكم

* سورة الأنبياء: الآية ٩٢. سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

** يقول المفكر الإسلامي يوسف القرضاوي في معرض إجابته عن الموقف الشرعي من تعدد الأحزاب ما نصه: (أرأيي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص، بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد أفراد أو فئة معينة بالحكم على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان قوة نستطيع أن نقول له: لا، أو لم. كما دل على ذلك قراءة واستقراء الواقع). للمزيد انظر: محمد عبد الملك المنوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في الترايب، ٢٠٠٠م، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦، ص ١٠٧.

والمحكوم على قاعدة تفسير مفهوم الحق وإنكار الباطل في ظل الاستبداد^(١). ولا تقتصر الرؤى الفكرية على ذلك، بل تتجاوزه إلى حدود تستوعب الديمقراطية بمفهومها المعدل، وليس بمفهومها الغربي المطلق الذي يمنح ممارسة غير محدودة لحرية الفرد، ويمنحه حق التشريع المطلق، وأيضاً المفهوم الديكارتى المادى^(*) بنظرية أساسية مفادها أن التشريع في الإسلام وإن كان يطال القضايا الأساسية، والذي هو تشريع الخالق عز وجل، إلا أنه قد ترك منطقة فراغ في مساحة التشريع في قضايا أخرى لا يوجد معها نص قرآني ليملاها الشعب بواسطة مؤسساته التشريعية المتفق والمتوافق عليها، وهذه الرخصة متغيرة بالزمان والمكان، بشرط عدم تعارضها مع المبادئ الأساسية للشريعة.

وتشكل إقامة العدالة والمساواة نقطة الاختلاف نحو فضاء إقرار المساواة أمام التكاليف العامة حرصاً على مصلحة الجماعة الإسلامية.

١- انظر: برهان غليون ومحمد سليم العوا، حوارات لقرن جديد، النظام السياسي في الإسلام، ط١، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، سوريا، ٢٠٠٤م، ص١٣٤، ١٤٥.

* انظر: ديكارت فيلسوف ومفكر فرنسي يرى في التجربة الفكرية الشخصية الحقيقة الكبرى التي لا شك فيها، ولذا يقول إنني استطع الشك مع عدم إهمال الواقع، فيما يتجاوب مع القواعد البرغماتية لتحديد معنى الصدق العقلي لديه، وهذا ما يعرف بطريقة ديكارت. للمزيد انظر: دونز داجر برت، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة: عثمان نوية، زكي نجيب محمود، مصر، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٣م، ص١٠٤. وكذلك انظر: غادايمر هانز جورج، بداية الفلسفة، ليبيا - دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢م، ص٣٧.

المبحث الثاني

موقف السيد فضل الله من التعددية الحزبية

سبقت الإشارة إلى الجدل الدائر على الساحة الإسلامية حول الموقف من الأحزاب السياسية، وشرعية التعامل معها أو الانتماء إليها أو تكوينها، وسنخصص هذا المبحث للتعرف على الآراء التي طرحها السيد فضل الله حول هذا الموضوع الحيوي، وتصوراتة للشكل الأمثل للعمل الحركي، ومدى عده الحزب السياسي وسيلة ضرورية في العمل السياسي.

المطلب الأول

الحاجة إلى التنظيم

يشير السيد فضل الله إلى الرأي الإسلامي الذي يعد الحزب الإطار العملي الواقعي لعملية التغيير، ويرى في عملية التنظيم الحزبي - الخاضع هيكلية معينة في أسلوب العمل - أساساً للنمو والتطور والوصول إلى نتائج حاسمة، فهو الذي ينظم للأمة طاقاتها، ويحدد شخصيتها ويقود خطواتها إلى الهدف الكبير. وهذا هو النهج الذي درجت عليه الحركات الإسلامية السياسية التي عملت على أساس النهج الحزبي في تحركها السياسي، مثل: حزب «الإخوان المسلمين»، وحزب التحرير، وحزب الدعوة الإسلامية، وغيرها من الأحزاب الإسلامية التي تأخذ لنفسها صفة الحزب، وقد تختار الحركة أو المنظمة^(١)، ويؤكد السيد فضل الله على ضرورة التنظيم في العمل الإسلامي، والحاجة إليه على مستوى العمل الفكري في خط الدعوة، أو العمل السياسي في خط التغيير الواقعي، لأن

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

ذلك هو السبيل للوصول إلى الأهداف الكبرى وبطريقة حاسمة ومعقولة^(١).
ويضيف بأن العمل الذي لا يخضع للتنظيم يفتقد التخطيط الواقعي في مواجهة الواقع، مما يجعله خاضعاً للمؤثرات المعقدة والتغيرات السريعة، ويجوله إلى حركة ضائعة، ويؤدي بالنتيجة إلى سيطرة التيارات الأخرى عليه، فيما تخطط له من احتواء ساحاته، وبعثرة جهوده، واهتزاز خطواته^(٢).

ويطرح السيد فضل الله سؤالاً مهماً، وهو هل العمل التنظيمي في الإطار الحزبي يتنافى مع الأسلوب الإسلامي للعمل من ناحية المبدأ، بحيث يكون مخالفاً للحكم الشرعي أو الجو الإسلامي الذي يريد الإسلام إثارته في الحياة؟ أو أن المسألة تتعلق بالمناقشة في التفاصيل من خلال المصلحة الإسلامية العليا على مستوى المشكلات التي قد يخلقها للساحة من تأثيرات في روحية العاملين، أو في خطواته العملية في دائرة الممارسة الذاتية، وأهم العلاقات العامة والخاصة^(٣)؟

ويجيب عن هذا السؤال برأي مهم يؤكد فيه أن الإنسان قد لا يجد حكماً شرعياً منافياً للعمل الحزبي، بحيث يوجب حرمة، ليكون الإنسان العامل على هذا الخط مرتكباً لحرام شرعي، إلا فيما قد يحدث من تفاصيل، من الالتزام بما لا يجوز الالتزام به من شعارات وممارسات، مما يصدر من جهة لا تملك شرعية الالتزام، أو لا تملك شرعية الإلزام، أو لا تملك معرفة الأحكام، ولا تعي طبيعة الواقع، أو غير ذلك من الأمور التي لا تتصل بأسلوب العمل من ناحية الدائرة التي هي فيها، بل تتصل بالجهة المسؤولة التي لا تملك شرعية الموقع^(٤).

وتأسيساً على ذلك فإن العمل الحزبي يمثل شكلاً معيناً من أشكال العمل السياسي أو الثقافي، الذي يخضع في مفرداته وتفصيله للحكم الشرعي، الذي

١- المصدر نفسه، ص ٧٩.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩.

٣- المصدر نفسه، ص ٨١.

٤- المصدر نفسه، ص ٨٢.

يمثل الحزب الوسيلة العملية لتطبيقه في عمل الأفراد أو الجماعات، أو الأمة كلها، ومن الطبيعي أن يقف الحزبيون الإسلاميون موقفاً سلبياً من بعض التفاصيل التي لا تتناسب مع الخط الإسلامي الشرعي، تماماً كما يقف الآخرون من غير الإسلاميين مع المفردات التي لا تقف مع خطهم الفكري، وكذلك فإن «هذا ليس مطروحاً في مسألة شرعية العمل الحزبي، بل المطروح في الساحة هو شرعية الشكل العام كأسلوب للعمل»^(١).

إن الذهنية الشعبية ترى أن الانتماء إلى الحزب من المحظورات، على أساس أن منطلق الخطاب الحزبي هو مضمون ضيق، وينبغي للعالم الديني أن يكون خطابه خطاباً واسعاً على مستوى الأمة.

وإذا أخذنا بهذا المنطق ينبغي لعالم الدين أن لا ينتمي إلى مذهب - حسب السيد فضل الله - لأن المذهب أيضاً يمثل دائرة ضيقة، والمفروض عليه أن يكون لكل المسلمين، كما يوجب هذا المنطق بأن عليه ألا ينتمي إلى أي دين معين، بوصف أن خطابه يجب أن يشمل الناس جميعاً، فلماذا يتحدث باسم المسلمين مثلاً، والمجتمع الذي يعيش فيه مجتمع متنوع مسيحي - إسلامي^(٢).

ويستمر السيد فضل الله في إيضاح وجهة نظره من الطرح المتقدم، بتأكيد أنه على أن الانتماء إلى حزب إسلامي معين لا يتعارض مع حقيقة أن المضمون الفكري للحزب مضمون عام، فالأحزاب الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي مع أنها ذات واقع تنظيمي عام، لكن مضمون خطابها لا يخص الحزبيين وحدهم، وإنما يتعدى ذلك إلى كل المسلمين بهدف إقامة حكم إسلامي في العالم كله، وأفكار الأحزاب الإسلامية مضمونها الأمة، وخطابها الأمة، حتى أن الأحزاب التحررية بشكل عام خطابها لكل الباحثين عن الحرية، ولا يوجد

١- المصدر نفسه، ص ٨٢.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، للإنسان والحياة، إعداد وتحقيق شفيق الموسوي، ط ٣، بيروت - دار الملاك للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص ٢٣٢.

حزب في العالم ضيق الأفق^(١).

وقد تثير الجملة الأخيرة من كلام السيد فضل الله تساؤلاً لدى القارئ عن توجهات بعض الأحزاب العنصرية والشوفينية، التي وجهت خطابها إلى مؤيدي قومية معينة دون غيرها، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وحسب الآراء المتقدمة، يكون السيد فضل الله من مؤيدي مأسسة العمل السياسي إن صح التعبير، فالأفضلية تبقى للعمل المؤسسي مع ملاحظة مهمة يوردها في هذا المجال، وهي أن المسألة تحتاج إلى مزيد من التربية الإسلامية في البلاد الشرقية، التي لا تزال شخصية البطل فيها طاغية على شخصية الفكرة، مما يحول المشاريع إلى مشاريع أشخاص، لا مشاريع مؤسسات^(٢).

كما أن الحاجة إلى الحزب السياسي الإسلامي ترجع إلى عوامل عديدة، منها^(٣):

١- تنطلق الحاجة إلى الحزب السياسي من حركة الواقع الإسلامي السياسي العام، فلا يمكن تصور مواجهة ساحة الصراع السياسي إلا من موقع تنظيمي في حركة القيادة والقاعدة للتخطيط للساحة، ولتغيير الواقع من خلال الإعداد للمستقبل.

٢- لكي يستطيع المسلمون العيش في ذهنية العصر في الأسلوب لتغييرها في المضمون مع الاحتفاظ بالخطوط الشرعية.

٣- بما أن الإسلام لم يحدد أسلوباً معيناً للعمل الإسلامي على مستوى

١- المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادة المرجعية والتنظيم الحزبي، مجلة المنطلق، ع(٤٦)، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

٣- انظر: محمد الجزائري، السيد محمد حسين فضل الله.. أمة في رجل، بيروت - دار الكاتب العربي، (د-ت)

الدعوة، أو حركة التحديات المضادة، بل يمكن تحديد الأسلوب تبعاً للحاجة الواقعية، والعمل الحزبي يمثل شكلاً معيناً من أشكال العمل السياسي أو الثقافي الذي يخضع في مفرداته للحكم الشرعي، ويمثل الحزب الوسيلة العملية التطبيقية في عمل الأفراد أو الجماعات أو الأمة كلها.

وانطلاقاً من مرجعيته الإسلامية، يحاول السيد فضل الله أن يستنتج القرآن الكريم حول حزب الشيطان، وفي مقابله حزب الله، ليتلمس الصفات التي يتحلّى بها كل منهما، ويوضح ملامح الحزبين استناداً إلى الآيات القرآنية الكريمة، ويؤكد في ضوء ذلك ضرورة أن يكون الانتماء لحزب الله بمفهومه القرآني كعنوان من عناوين الحركة، والانطلاق من الالتزام الفكري والعملية بالإسلام، وذلك بتأثير الخط الفاصل بين الإنسان المسلم الملتزم بالإسلام، وبين غير الملتزم به، فلا يكفي لتأكيد هدف الانتماء إلى حزب الله الانتماء إلى الإسلام بالمعنى البسيط الرسمي، الذي يدخل به الإنسان إلى الإسلام، ذلك أن الفارق فيما بينهما كالفارق بين الإسلام والإيمان^(١)، مستشهداً بالآية الكريمة: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(*).

وفي معنى الانتماء الحقيقي، يضيف السيد فضل الله: «فإذا كان الإنسان مسلماً، وارتبط بخط أعداء الله في أي من المسائل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك، ليقصر دوره على المسألة العبادية، لتكون النتائج النهائية لأعداء الإسلام، فهو من حزب الشيطان، لا من حزب الله، لأن التحزب للشيطان لا يعني الكفر دائماً، بل قد يعني الانتساب إلى الإسلام في جانب، والالتزام بالمواقف الشيطانية في الخط العملي في جانب آخر»^(٢).

١- انظر: محاضرات ومطارحات في العقيدة والتربية والفقه والسيرة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق مع السيد محمد حسين فضل الله، إعداد عادل القاضي، قم، (د، ن)، ٢٠٠٧م، ص ٢١٧.

* سورة الحجرات: الآية ١٤.

٢- انظر: عادل القاضي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٧.

وإذا كان الإسلام لا يحاسب المسلمين الذين لم يدخل الإيمان في قلوبهم على ما في قلوبهم، بل اكتفى منهم بإعلان الإسلام الذي يمثل الاعتراف بسيادة القانون الإسلامي في الدولة أو في المجتمع، فإن من الطبيعي ألا يحاسب الناس على شكوكهم الفكرية التي يطرحونها بحثاً عن الحقيقة التي تقودهم إلى الموضوع الجوهري، لأن الإسلام، كما أنه لا يريد الإنسان أن يكفر من دون أساس للكفر، كذلك لا يريد له أن يؤمن من دون أساس الإيمان^(١).

إن حديث القرآن عن الأحزاب لم يكن حديثاً عن الحزبية كنهج مرفوض إسلامياً، بل كان حديثاً عن واقع المجتمع الكافر الذي تتعدد فيه الأحزاب، تبعاً لتنوع الأهواء لدى الأشخاص الذين يجمعون الناس حولهم، ليفرقوهم عن القضايا الحية في مسألة المصير، وليربطوهم بأشخاصهم ومطامعهم وشهواتهم، ليتعصبوا لهم ضد كل حركة للحق، وضد كل قيادة للخير.

ولعل أقرب شاهد على ذلك الحديث القرآني عن حزب الشيطان وحزب الله فيما هو المضمون الشيطاني القائم على الاستغراق في الوسائل الشيطانية في حركة الإنسان في الخداع والتضليل واستعمال الأساليب الملتوية والأهداف الخبيثة فيما يمثله حزب الشيطان في مجتمع المنافقين، وذلك في قوله تعالى: ﴿اسْتَحْذَرُوا الشَّيْطَانَ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(*)، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(**).

وفي هذا الجو فإن المسألة تنطلق من طبيعة الانتماء إلى الشخص وإلى النهج،

١- انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة إسلامية سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مجلة المنطلق، ع(٦٥)،

١٩٩٠م، ص ١.

* سورة المجادلة: الآية ١٩.

** سورة فاطر: الآية ٦.

وهو الخط الذي يقود السائرين عليه إلى عذاب السعير^(١).

وفي مقابل ذلك المضمون الإيماني الذي يرتكز على ولاية الله ورسوله بحيث لا يملك الإنسان المستقل في كل قضاياها العقائدية والحياتية إلا ما يريد الله، ويخططه الرسول، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(*).

وفي ضوء ذلك نفهم أن الموقف من الحزبية التي تمثل الالتزام بالخط أو النهج أو الذات يختلف حسب اختلاف طبيعة الجهة التي يتحزب الإنسان لها، من حيث علاقتها بالله أو الشيطان.

وإذا كانت الحزبية كلمة تعني الالتزام بالخط الإسلامي على أساس التواصل، والتي تفصل الناس عن حزب الشيطان، فإن قضية الانتماء لحزب الله لدى المسلم تتحدد بمقدار التزامه بحدود الله في ذلك كله فيما يتصل بالعقيدة أو بالشرعية، وهذا هو الذي يجعل الفرق بين المسلم وبين حزب الله فيما تحتزنه الفكرة من معنى الإيمان في خط العقيدة والقول والعدل.

وبذلك لا يكون موضوع الإسلام الذي يكتفي بنطق الشهادتين مع التزام الإنسان بالبقاء في الجو الإسلامي، من دون عقيدة خالصة ملتزمة، منسجماً مع معنى حزب الله في حدوده الإيمانية الشاملة^(٢).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادة المرجعية والتنظيم الحزبي، مجلة المنطلق، ع(٤٦)، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.

* سورة المائدة: الآية ٥٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادة المرجعية والتنظيم الحزبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤.

المطلب الثاني

الرد على طروحات ومسوغات رفض التعددية الحزبية

يستعرض السيد فضل الله بعض الطروحات التي يثيرها مفهوم الحزبية التقليدية، والتي تبرر رفض عدّ الحزب الوسيلة أو الإطار العملي الذي يتحرك به خط التغيير في حركة الإسلام في الواقع، ويتصدى بعد ذلك للرد على تلك المسوغات التي تعتمد لرفض فكرة التنظيم الحزبي.

أولاً: مسوغات الرفض

ويلخصها السيد فضل الله بالآتي^(١):

١- عد الحزبية حركة بعيدة عن الجو الإسلامي الذي يحمل صفة الدين في شخصيته، ويعمل على احتواء الأمة في فكره، فيتحول إلى عبادة في إيمان الفرد، وحركة في إيمان المجتمع، بينما يفترض الدين على العاملين أن يخاطبوا الأمة ككل، لتكون الثقافة للمجتمع بشكل جماعي، ويكون التخطيط لكل بطريقة شاملة، لتنمو الفكرة العامة في ذهنية الأمة، فيحدث التغيير من موقع الأمة بدلاً من أن يحدث من خلال النخبة.

٢- قد يثير بعضهم مسألة العقلية الحزبية التي تفصل شخصية الحزبي عن الأمة، وتحوله إلى عنصر معزول عنها، فيما يوصي به لنفسه من الفكر الخاص والجو الخاص والشخصية المميزة، مما يفقد معه حالة التفاعل مع الأمة والمجتمع، وقد يتعالى على من حوله من غير الحزبيين، لأنهم لا يملكون الوعي الذي يملكه.

٣- يتخوف البعض من موضوع العصبية الحزبية، التي تؤكد فيها التربية على

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦، ٧١. كذلك

انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين السرية والعلنية، مجلة المنطلق، ع(٣٨)، ١٩٨٧م، ص ٧.

الأخص للحزب، بالطريقة التي لا تقبل معها أي نقد أو مناقشة للأفكار الرسمية المتبناة من قبل قيادته، بحيث يتحول الأمر إلى تعقيد للإطار، بعيداً عن حركة الفكرة في العقل أو في الواقع، وقد يستثير الحساسيات المضادة التي قد تؤدي إلى المواجهة ضد الحزب الآخر مما يجعل الأمة منقسمة على نفسها في قضاياها العامة.

٤- يتحدث بعضهم عن الشرعية في العمل الحزبي، وهي أن طريقة الإسلام في العمل تتمثل في القيادة المتمثلة بالنبي أو الإمام أو الأمير، الذي يبايعه المجتمع، ويلتفون عليه في نطاق المسؤوليات الشرعية للقائد أو القاعدة، وبذلك تتحرك شرعية العمل من خلال شرعية القيادة في إشرافها عليه، وفي التزامها به، عندما يكون القائد مصداقاً لأولي الأمر، سواء في ذلك على أساس نظرية الشورى أو نظرية ولاية الفقيه، وهذا ما يفتقده العمل الحزبي.

٥- قد يعد العمل السري نقطة سلبية في العمل الحزبي، لأن ذلك يبعد الأمة عن الارتباط الوجداني بقيادتها، ويفسح المجال للكثير من أساليب اللعبة السياسية في إبعاد ذوي الكفاءات الشرعية عن مركز المسؤولية القيادية، ويكون الحزب عندها بعيداً عن الرقابة الشاملة للأمة.

٦- يرى بعض الإسلاميين أن أسلوب الحزبية، ليس أسلوباً إسلامياً فيما يعرفه المسلمون من أساليب العمل المفتوح، الذي لا تعقيد فيه ولا التواء، بل هو أسلوب غربي خاضع للعقلية السياسية التي تتحرك بالطريقة الميكافيلية، أي ترتيب الأوضاع السياسية ضد الفريق الآخر الذي يتصارع ضمن دائرة النفوذ.

٧- لا بد من ضرورة مراعاة الخصوصية الإسلامية، فمن مصلحة العمل الإسلامي في دائرته الفكرية أو السياسية أن ينطلق في أساليب من داخل الروضة الإسلامية، ليلتقي الأسلوب بالفكرة في عملية توازن وتكامل، ليكون النمو الحركي للشخصية الإسلامية نمواً طبيعياً متوازناً، تتوافر فيه كل عناصر القوة

الذاتية في الفكرة والروح والمنهج والأسلوب.

ويلاحظ أن المبررات والمسوغات المذكورة لرفض الحزبية تدور في إطار رفضها كصيغة.

ويمكن أن تؤدي - في حالة اعتمادها - إلى تشتت الأمة وتمزيقها، لاسيما عندما يكون سبباً في الصراع والمواجهات بين الأحزاب المتنافرة، كما عدت الحزبية من قبل الرافضين لاعتمادها - حسب أحد الباحثين^(١) - مبدأً غير إسلامي، ولا ينبع من تعاليم الإسلام، بل هي نتاج ثقافات مخالفة لثقافة المجتمع الإسلامي، وتتناقض مع خصوصيات المجتمع الإسلامي، وتتصادم مع هويته، فضلاً عن دورها في ترسيخ الأنانية، باعتمادها على قواعد الصراع، والثنائيات الفكرية، وتكريس روح الصراع.

ويرى باحث إسلامي آخر^(٢)، أن تلك المبررات تعد من مشكلات الفكر السياسي عند المسلمين، والذي لم يكن يستند إلى أسس علمية راسخة وورصينة، لا بالارتكاز على التحليل التاريخي في الإطار الإسلامي، ولا بالتحقيق العلمي في القرآن الكريم، ولا في الاجتماع السياسي الإسلامي على قاعدة التنظير والتأمل النظري الفكري.

ثانياً: الرد على مسوغات الرفض

ومن ناحية أخرى تصدى السيد فضل الله إلى تلك المبررات بالدراسة والنقد والتحليل، ليصل إلى الإجابة عن كل مبرر من المبررات السابقة وفق المحاور الأساسية الآتية^(٣):

١- انظر: طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، فرجينا - الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٥م، ص ٣٩.

٢- انظر: زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥، ٩٥.

١- مشكلة التربية الإسلامية: أو ما يتعلق بالعقلية الحزبية التي تبتعد بالحزبي عن الانفتاح على واقع الأمة، إذ يرى السيد فضل الله أن مثل هذه النقطة لا تواجه العمل الحزبي، بل تواجه بعض تجاربه في بعض عناصره، ممن يعيشون التخلف في ذهنهم، ويفصلون عن المجتمع على أساس العقلية التي تعد المستوى الثقافي أو الموقع القيادي امتيازاً لصاحبه، ويعول على التربية الإسلامية التي يخضع لها الإنسان المسلم في بناء شخصيته، التي تعد التميز في المستوى مسؤولية جديدة يحملها تجاه الآخرين، فيتواضع لهم، ويفتح عليهم.

٢- الحالة الانفعالية والتعصب الأعمى: فالعصية الحزبية التي تحول الإنسان إلى عبد للحزب، أو أداة صماء، هذه العصية تعد حالة سلبية على مستوى العمل في التربية الإسلامية للعاملين في هذا النطاق، كما تكمن المشكلة في النظر إلى بعض التجارب الحزبية التي قد تحتزن في داخلها بعض التخلف أو الضعف في قيادتها، مما يمنع إعطاء الحرية في المناقشة.

٣- السرية في العمل: إن السرية في الأوضاع الضاغطة التي تطبع العمل الحزبي بطابع الضبابية في شخصية القيادة وفي حركة التنظيم، ليست وليدة الطبيعة، بل وليدة الظروف الصعبة، التي قد تعمل على الضغط على الحالة الفكرية أو السياسية، أو تجميد العمل كله، وهو الأمر الذي يجعل من التقية أسلوباً عملياً واقعياً لمواجهة الساحة بأكثر من أسلوب.

٤- عقلية الطبقة وعقلية الرسالة: هناك فرق بين صناعة النخبة في عقلية الطبقة، وبين صناعتها في عقلية الرسالة والمسؤولية، فإن الأولى تعيش في عزلة عن الأمة، ولكن الثانية تعيش في قلب الأمة، وتوجهها إلى الآفاق الرحبة.

٥- الحزبية ووحدة الثقافة والفكر: إن لوحدة الثقافة والفكر علاقة جيدة بالعمل الحزبي مما يقوي العنصر الإيجابي، لأن الذين يتولون عملية التثقيف لا بد أن يكونوا خاضعين لدراسة منظمة وواسعة تساعد في تصورهم للمشكلة،

وتحليلهم للعمل.

٦- النقطة الأمنية وإمكانية اختراق العمل الحزبي: إن الطريقة الحزبية تجعل الدخول في الحركة السياسية في مواقعها القيادية والعملائية، خاضعة لتنظيم دقيق، ولشروط قاسية مما يصعب على الآخرين اختراقه إلا في دائرة محدودة، الأمر الذي يعرقل خطوات الاختراق.

ثالثاً: مكاسب الأحزاب السياسية، ووظائفها في النظام الإسلامي

مقابل الآراء الراضية للحزبية وتعدد الأحزاب السياسية، يطرح السيد فضل الله ومفكرين إسلاميين آخرين عدة معطيات ومكاسب يمكن أن تقدمها الأحزاب الإسلامية.

فالأحزاب الإسلامية وسيلة جديدة استحدثتها تجارب الإنسانية، يمكن الأخذ بها بما يتناسب مع حاجة الواقع، وبما تحدده أحكام الشريعة من حدود أو من خطوط عامة، ويرى السيد فضل الله أن الحزب المتطور في صيغته، المتجدد في تفكيره، المتحرك في خط قضايا الأمة وحاجاتها، يمثل الدور الطليعي الرسالي الذي يقوم بعملية التحضير لتنوير الأمة من خلال الانفتاح عليها، ولإيجاد الأجواء العامة التي تجعل الرسالة حالة جماهيرية شاملة، وتحمي الساحة من الأخطار القادمة إليها من الداخل والخارج، ولذا فإن الدور الحزبي يتأكد من خلال الحاجة إلى الضوابط العامة والخاصة، لتكون عملية الانفتاح على الأمة كلها خاضعة لخطة دقيقة، وتنظيم واسع^(١).

ويحدد السيد فضل الله دوراً للحزب السياسي في ظل النظريتين الأساسيتين في مسألة القيادة الشرعية، وهما: نظرية الشورى، ونظرية ولاية الفقيه، ففي خط الشورى ربما يكون - بقيادته المشتركة على بعض أهل الفكر أو أهل الحل

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣.

والعقد أو بعض الفقهاء، وبأجهزته العاملة في أكثر من حقل، والمتحركة في أكثر من موقع - جزءاً من الشورى، أو يكون هو الشورى، ويكون ملزماً في قراراته من خلال الشورى التي تخطط للواقع، وتدفع الموقف إلى خط التنفيذ في داخل الحكم أو خارجه^(١).

وفي خط ولاية الفقيه، يتحرك الحزب ليقوم بإعداد الساحة للفقيه، من خلال الخطة الموضوعية من مفكره وأجهزته في العلاقات العامة والخاصة، «وبذلك يمكن أن تتكامل المرجعية كجهاز محدود مع الحزب كمؤسسة، وتدير الواقع في الأمة من أجل تنميته وتطويره ورعايته»^(٢)، أما السيد (محمد الشيرازي) فيرى أن معطيات الأحزاب السياسية في النظام الإسلامي تتمثل في انتخاب الأصلح، فاختيار أكثرية الأمة للحاكم بالانتخابات، ذلك ما يتحقق بصورته المثلى بواسطة الأحزاب السياسية، لأنها الخبيرة في تحديد الأصلح لإدارة الدين والدنيا، كما أنها تقوم بدور تجميع القوى المبعثرة في المجتمع، ويعطيها القدرة والتمركز والتجمع، كما تعد الأحزاب السياسية مدرسة السياسة التطبيقية للأمة، إذ من خلالها يتنامى الفهم والنضج السياسي في الأفراد، كما أنها الأقدر على حمل المسؤولية السياسية من الأفراد، ويضيف الشيرازي وظائف أخرى قد تقوم بها الأحزاب كخلقها التنافس الحر والخلاق مما يخدم تقدم الأمة^(٣).

وفضلاً عما تقدم فإن الأحزاب السياسية بعدها وسيلة حكم ووسيلة معارضة، تسهم في صنع إرادة الأمة وسيادتها، من خلال قيامها بعدة وظائف وأدوار يحددها فاضل الصفار بالتالي^(٤):

١- الوظيفة التوحيدية: إذ تتطلب الحياة السياسية تمحور الآراء الفردية

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

٢- المصدر نفسه.

٣- محمد الشيرازي، نقلاً عن: زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

٤- انظر: فاضل الصفار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٩، ٢٨١.

والاتجاهات الشخصية المختلفة حول مجموعة أصول وقواعد، ينتج عنها طائفة من المرتكزات والتصورات والمفاهيم الواضحة الأبعاد، ومهمة بلورة الأفكار المتعددة وتحويلها إلى خيارات استراتيجية كبرى، تهم المجتمع ككل، وتعد من أهم الوظائف التي تقع على عاتق الأحزاب السياسية.

٢- الوظيفة التربوية والإعلامية: أي تولي تثقيف الأعضاء الذين يملكون قدرة في الدفاع عن آراء الحزب ومبادئه وأهدافه، ورفدهم بالمعلومات التي يستطيعون بها ممارسة أو مواجهة التغيرات الطارئة على صعيد الشعب والحكومة، وخلق أجواء الحوار والتفاهم فيما بينهما.

٣- الوظيفة الانتقائية والوسيطية: وهنا يتسلط الضوء على النواب الذين يملكون الكفاءة والقدرة الكافية على الإدارة، واختيار المرشحين الذين لهم القدرة على الانسجام مع متطلبات المرحلة السياسية، كما يجري في بعض الدول الديمقراطية المتقدمة.

٤- الوظيفة الإدارية: إن الأحزاب التي تتمتع بوحدة المواقف المتصفة بالديمقراطية والاستمرار تستطيع أن تحل محل الأفراد لتضطلع بالمسؤولية السياسية، وتقوم بمهامها، وتؤدي حقوقها وتحترمها، وفي حال عدم احترامها للمبادئ التي وجدت من أجلها، سينجم عن ذلك فقدان السلطة، أو خسارة الاحتفاظ بها، الأمر الذي تتجنبه الأحزاب السياسية دائماً.

ولا تقتصر فوائد الأحزاب وأدوارها التنظيمية على هذا فحسب، بل وجودها وتعددتها وتوسعها في الدول والمجتمعات أبرز مظهر من مظاهر الحرية السياسية، وممارسة السيادة الوطنية لأبناء الشعب على أرضهم، ومن دونه سيعني تحكّم الحزب الواحد والخط الواحد والنظام الواحد، الأمر الذي يمنع الإنسان من التمتع بأبسط حقوقه السياسية.

المبحث الثالث

موقف السيد فضل الله من أنماط التعددية الحزبية والعمل السياسي

في إطار معالجة الفكر الإسلامي المعاصر لظاهرة الحزبية بعدها إحدى الظواهر التي تتسم بها الحياة السياسية في عالمنا المعاصر، تتباين هذه الفكرة في تياره المؤيد لقيام التعددية الحزبية - حول أنماط هذه التعددية، فنلاحظ وجود فريق إسلامي يؤيد فقط الأحزاب التي تستند إلى الشريعة الإسلامية في عملها على أساس أنها وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك وسيلة لنشر الدعوات الإسلامية، والوقوف بوجه التيارات الإلحادية والعلمانية والمعادية للإسلام، وفريق آخر يؤيد تعدد الأحزاب بكافة أشكالها حتى غير الإسلامية منها، ويستند في ذلك إلى مسوغات عدة تصب جميعها فيما يمكن تحقيقه من مكاسب ومصالح، من جراء التعامل مع الأحزاب غير الإسلامية^(١).

ومن خلال الاطلاع على مؤلفات السيد فضل الله المتعلقة بهذا الموضوع، تبين دقته واهتمامه في تناول تلك الآراء والرد عليها ومناقشتها، وهذا ما سيطرق له المبحث من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

أنماط التعددية الحزبية وموقف السيد فضل الله منها

هناك علامات استفهام يواجهها العمل الإسلامي في موقفه من التيارات السياسية الفاعلة المخالفة على مستوى الواقع الحركي الحزبي، فهناك تيارات غير

١- للمزيد انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية،

ص ٣٠٠. وانظر: عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي، الكويت - دار السلفية، ١٩٨٦م، ص ٢٨.

إسلامية تتحرك في خط سياسي، وهناك تيارات غير دينية تقترب من الإسلام في بعض ملامحها وخطوطها، وتختلف عنه في الكثير من ركائزها وأفكارها، كما في الأحزاب القومية العربية المتنوعة الأسماء والخلفيات والدوائر، فيما تحتزنه من انفتاح على الإسلام من خلال التاريخ أو التراث، وفيما تستحدثه من نظريات وآراء على مستوى الفكر والسياسة والاقتصاد^(١).

وهناك تيارات لا دينية ملحدة في تفكيرها الفلسفي، ثورية في التفكير السياسي والاقتصادي، بعيدة عن الإسلام من حيث الركائز الفكرية، وقد تلتقي مع حركته في بعض المواقع السياسية، وتيارات سياسية محلية وإقليمية في خط القضايا الحياتية والاجتماعية، التي تتحرك من موقع سياسي سلبي أو إيجابي، أو ربما تأخذ بعداً طائفيًا أو شخصيًا أو فئويًا^(٢).

فكيف يقف التيار الإسلامي من كل تلك الأحزاب في حركته السياسية، هل يقف بعيداً وينعزل عنها ليمارس خطته وحده، ويحاول أن يحقق أهدافه بمفرده؟ أو يعمل على دراسة التيارات المذكورة، فيلتقي بالتيار الذي يقترب من بعض ملامحه وخطواته، ويتعد عن مختلف معه في الأساس والتفاصيل؟

وفي إجابته عن ذلك مَيِّز بين نوعين من الأحزاب:

١- الأحزاب الإسلامية:

ففي ضوء الحرية السياسية الإسلامية في الرأي الإسلامي المختلف في دائرة الأمة، يمكن قبول مسألة التنوع في الأحزاب أو الحركات الإسلامية التي قد تختلف في نظرياتها ونظرتها إلى القاعدة الشرعية في مسألة الحكم، أو في النهج، أو في الخط السياسي الإسلامي، بحيث يحتاج الأمر إلى التخطيط المتكامل، الذي لا بد له أن يعبر عن نفسه، وعن طموحاته بطريقة التنظيم الحزبي، لأن ذلك قد

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠.

٢- المصدر نفسه، ص ١١١.

يكون السبيل الأقوم للوصول إلى التركيز السياسي في الذهنية الشعبية العامة في هدى هذه الخطة أو تلك، أو التركيز في دائرة القواعد الشرعية المنضبطة للعمل الحزبي في نظرتة إلى الواقع وإلى الأوضاع المحيطة بالإسلام والمسلمين، وفي أسلوبه العملي في الوصول إلى التغيير أو التصحيح دون الإساءة إلى وحدة الأمة وتماسكها في القضايا المصيرية أمام التحديات الكبرى^(١).

إن التعدد الحزبي ضمن الدائرة الإسلامية هو - وضع مقبول على ألا يؤدي إلى تشتت الأمة وتمزيقها، وهو في ذلك يتفق مع الكثير من المفكرين والباحثين في المجال الإسلامي السياسي، الذين يؤكدون أن يكون التعدد الحزبي المؤطر إسلامياً قائماً على التنوع والتخصص، وليس على التعارض والتناقض، فيقف الجميع في كل القضايا المصيرية التي تتعلق بالوجود الإسلامي وبالعقيدة الإسلامية وبالشرعية الإسلامية، ومثل هذا التعدد لا بد ألا يؤدي إلى تفرق وعداوة، ولا يلبس الأمة شيعاً، فهو اختلاف في ظل الأمة الواحدة^(٢).

قواعد التعددية الحزبية والمنافسة السياسية هي اهتمام الأحزاب والحركات بوحدة الأمة الإسلامية والوحدة الوطنية، ومن هنا فإن المنافسة السياسية يجب أن تكون فاعلة على ألا تمس بوحدة الأمة الإسلامية، وأن تحافظ على أصول التنافس القائم على عدم استخدام أسلوب العنف، وعدم إثارة الفرقة، انطلاقاً من ضرورة الحفاظ على وحدة الشعب^(٣).

غير أن موقف السيد فضل الله المؤيد لقيام حركات وأحزاب إسلامية متعددة تعمل على الساحة السياسية الواحدة، لا يمنعه أن يشير في الوقت نفسه إلى

١- انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة إسلامية سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري والحضاري، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٢- انظر: يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، نقلاً عن مرتضى شنشول العقابي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

٣- انظر: حامد فريحي، الأسس الفقهية للتعددية السياسية، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام - مجموعة مقالات، ترجمة خليل العصامي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٣.

المشكلات الداخلية والخارجية التي تواجهها هذه الأحزاب في مضمون وجودها الحركي الفاعل على صعيد الحاضر والمستقبل، وتلك المشكلات هي^(١):

المشكلة الأولى:

فقدان الوحدة العضوية بين الحركات الإسلامية، سواء في ذلك الخط الفكري، والمنهج الحركي، والأسلوب الإعلامي، والعنوان السياسي، والوسائل العملية، مما جعل المسألة تتخذ بعداً سلبياً لا يخلو من الخطورة، بحيث تعيش كل حركة إسلامية مفصولة عن الحركات الإسلامية الأخرى في الوعي والممارسة والعمق والامتداد، مما يمنع العاملين في هذا الموقع من تقديم الدعم للعاملين الآخرين في الموقع الآخر ليقفوا في مواجهة التحديات القاسية.

المشكلة الثانية:

ويعدها السيد فضل الله الأهم والأخطر، وهي عدم وجود برنامج تفصيلي يتناول التصور الإسلامي للعناوين الإسلامية الكبيرة في الخط الإسلامي السياسي، والمنهج الاقتصادي، والأسلوب الإعلامي، والحركة الأمنية، حتى أن بعض الحركات الإسلامية التي تحولت إلى دولة لا تزال تتطرق في قوانينها الإسلامية من المفردات الفقهية المتناثرة هنا وهناك، من دون منهج عام تتوزع خطوطه على كل المواقع الاقتصادية أو غيرها.

المشكلة الثالثة:

إن الواقع المعقد والتحديات الخطيرة الذي تواجهه الحركات الإسلامية في قضايا المصير، قد لا يسمحان للمسلمين بالحصول على النتائج الإيجابية، لأن القوى المضادة تتمتع بقوة مادية أكبر وامتدادات سياسية أوسع، وبضغط إعلامي أقوى، وبوسائل أمنية أكثر خطورة، مما لا يفسح المجال بقوة بالتحالف مع

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية أمام تحدي المتغيرات، مجلة المنطلق، ع(١٠٦)، ١٩٩٤م،

القوى الكبرى التي تتفق مع الحركة الإسلامية في الهدف المرحلي، أو في بعض خطوات الطريق، مع تحديد المساحة الفكرية والعملية في مسألة التحالف أو التنسيق أو اللقاء بما لا يهدد القاعدة الفكرية أو السياسية أو الواقع الأمني الحيوي، وهذه المسألة سنبحثها بشكل مفصل في النقطة الثانية من هذا المطلب.

المشكلة الرابعة:

مسألة العنف كعنوان يبرر الأسلوب العملي الذي تعتمده الحركة في خط مواجهة، بعدّه الوسيلة الوحيدة في حركتها السياسية حسب الإعلام المعادي، الذي يعمل على الإيحاء بذلك، كما لو كان العنف هو الخصوصية المميزة لنشاط الإسلاميين، وكان العنوان الجديد الذي حاول الإعلام الداخلي والخارجي تحريكه ضد الإسلاميين هو عنوان (الأصولية)، هذه الكلمة التي تحتزن في داخلها فكرة العنف كوسيلة وحييدة للحركة، وفكرة إلغاء الآخر، وذلك من خلال التجربة التاريخية الغربية التي عاش فيها بعض الناس في هذا الاتجاه، ويتم ذلك كله في غياب الإمكانيات الإعلامية الواسعة لدى حركة الإسلاميين بالمستوى الذي تتولى فيه الدفاع عن الواقع الذي تعيش فيه في دائرة الصراع، الأمر الذي جعل الأنظمة وحلفاءها الدوليين يمارسون القمع الأمني والإعلامي والسياسي ضد الحركة الإسلامية هنا وهناك.

المشكلة الخامسة:

الحرب التي تقودها دول الاستكبار العالمي، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، ودول أوروبا الغربية ضد الإسلام الحركي، بحيث تعمل على محاصرة معتقيه في مواقعهم ومواقفهم بشكل مباشر أو غير مباشر بهدف إضعافهم، وتقييد حركتهم، وإسقاط مصداقيتهم، ومصادرة حرياتهم، وتشويه صورتهم بمختلف الأساليب الإعلامية والسياسية والأمنية والثقافية والدينية.

وفي ضوء هذا تجدد الحركات الإسلامية نفسها محاصرة من الداخل والخارج،

من المواقع الرسمية، وبعض المواقع الدينية، مما يجعلها في حالة طوارئ متحركة في أكثر من اتجاه، وعلى أكثر من صعيد.

ويؤكد السيد فضل الله أن تلك المشكلات لا تعني فقدان التوازن في الكثير من الإيجابيات، فقد نجد أن هناك الكثير من الأبحاث والدراسات التي تحاول تأهيل المفاهيم والخطوط الإسلامية على قاعدة الحاجات الإسلامية والإنسانية المعاصرة، وتعمل على مواجهة المشكلات الجديدة، كما نلاحظ وجود أكثر من تجربة تقنية في نظام الدولة الإسلامية المعاصرة، ولكن تبقى هناك جوانب كثيرة من النقص في الإجابة عن المسائل الفكرية والقانونية والسياسية والاجتماعية، الأمر الذي يجعلها تحتاج إلى دراسات من أجل تقديم الصورة الأفضل للإسلام في مختلف جوانب الحياة^(١).

٢- الأحزاب غير الإسلامية:

أما الأحزاب والتنظيمات غير الإسلامية، فإن الأصل الإسلامي بحسب السيد، هو ألا يكون لها دور في المجتمع الإسلامي في دائرة الدولة الإسلامية، لأنها تمثل البديل عن الإسلام في فكره وشريعته ومنهجه في الحياة، لذلك فليس من الطبيعي أن تكون لها حرية في العمل، لأن معنى هذا هو إعطاء الحرية في إسقاط النظام الإسلامي، وإضعاف الدعوة الإسلامية، «وإعطاء الفرصة للكافرين للنفاذ داخل الأمة الإسلامية، للقضاء على مقوماتها الفكرية والسياسية بطريقة قانونية، وهذا ما لا يمكن أن يسمح به الإسلام من الناحية المبدئية»^(٢)، ولكن قد يعيش الواقع الإسلامي - يضيف السيد فضل الله - بعض

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية أمام تحدي المتغيرات، مصدر سبق ذكره، ص ١٥. وإلى هذا الرأي يذهب بعض الباحثين مؤكدين أن الفكر الإسلامي اليوم في دورة معرفية جديدة، أو هو في طريقه الجاد لهذا التطلع بعطاء فكري متميز، وجهد ثقافي متجدد، سعياً نحو توجيه هذا الفكر باتجاه مشكلات الحضارة، وعمليات النهوض الحضاري في الأمة. للتفاصيل انظر: زكي الميلاد، التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

الضغوط الكبيرة التي قد تضطره إلى السماح بذلك في وضع معين، عندما تجد القيادة الإسلامية المصلحة العليا في تفادي العمل السري لهذا الحزب أو ذاك، من خلال ما قد يثيره من مشكلات كبيرة للدولة في مواجهتها له، بينما يكون العمل العلني المسموح به أقل خطورة، فالعلنية القانونية أسلوب من أساليب توفير كل الأوضاع لإضعافه وإسقاطه بطريقة متوازية مدروسة^(١).

وكما يبدو فإن رأي السيد فضل الله هذا يفترض وجود وقيام دولة إسلامية، ولا بد للتنظيمات الأخرى والأحزاب أن تكون ملتزمة بخطها الفكري، وأن تحافظ على النظام، «فالحريات السياسية يمكن أن تمارس من دون أن تكون موجهة ضد النظام الإسلامي، أما فيما يخص قيام أحزاب وطنية أو قومية تتعارض في توجهاتها الفكرية مع النظام الإسلامي، فإن النظام لا يسمح بقيام أحزاب تهدف إلى إسقاطه، فكل الدول ملتزمة بخط فكري معين يسمح بممارسة الحريات ما دامت في إطار المحافظة على النظام العام، ولما كان الإسلام قائماً على أساس العقيدة، لا على أساس الأرض، فإن العمل على إسقاط هذه العقيدة هو كالعمل على إسقاط الأرض، مع الفارق بينهما»^(٢)، ولكن من الممكن أن تعطى الحريات الفكرية في نطاق الظروف الموضوعية التي قد تسمح بإعطاء حريات سياسية، دون أن توطر في أطر حزبية، كتأليف الكتب، ونشر المقالات في الصحف، فالإسلام لا يمنع المعارضة من حريتها في التعبير، ولكن يضع حدوداً وضوابط^(٣).

١- المصدر نفسه، ص ١٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب - سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح (٦)، بيروت - دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص ٣٧.

٣- يرى السيد محمد باقر الحكيم أن العمل السياسي لا بد أن يمارس في ضمن الإطار الشرعي، والخروج عن هذا الإطار غير جائز، ويذكر بعض الحدود الأساسية والمهمة لهذه التعددية نذكر منها:
الأول: أن تكون التعددية ضمن الاعتراف بالنظام الإسلامي نفسه، فلا يمكن أن يسمح بالإسلام - بل ولا حتى الأنظمة الديمقراطية - بالعمل السياسي الذي يسعى للإطاحة بالنظام.

دعوات الانغلاق والانفتاح:

إن مشكلة الانغلاق والانفتاح على القوى المضادة للإسلام عقائدياً أو سياسياً لا تزال تشهد انقساماً بين فريقَي الانغلاق والانفتاح، ويتعرض السيد فضل الله لتفصيل آراء كلا الفريقين.

فالفريق الأول يرى أن الانغلاق هو الأصل للحفاظ على نقاء الخط الإسلامي الذي يمكن أن يتأثر بفعل المداخلات التي تفرضها الخطوط الأخرى في الفكرة والوسيلة، كما أنه يؤدي إلى تشجيع الباطل، وتقوية الكفر أو الانحراف من خلال العطاء الإسلامي الذي يحصل عليه في خط الانفتاح^(١)، ويرى البعض أن الموقف الإسلامي يفرض على العاملين المقاطعة التامة لهذه التيارات، لأن أي شكل من أشكال العلاقة، يمثل لوناً من ألوان المودة والموالة، اللتين أكد القرآن على المؤمنين الابتعاد عن تقديمها للكافرين، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾^(٣).

الثاني: أن يكون التحرك سياسياً ضمن الالتزام بالقوانين الاجتماعية العامة التي وضعها النظام الإسلامي

لتنظيم حياة الناس، كالواجبات المالية والدفاعية وغيرها.

الثالث: ألا يكون العمل السياسي موجياً للإخلال بالأمن والنظام العام، كالأعمال المسلحة، والاضطرابات التي تهدد أمن المجتمع، أو وحدته وتماسكه.

انظر: محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية من منظور الثقليين، ط ٣، النجف، مركز الطباعة والنشر للمجمع العلمي لأهل البيت (ع)، ١٤٢٥هـ، ص ١٠٩.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية أمام تحدي المتغيرات، مصدر سبق ذكره، ص ٣.

* سورة آل عمران: الآية ٢٨.

* سورة المجادلة: الآية ٢٢.

فضلاً عن ذلك فإن العلاقة السياسية مع هذه التيارات تمثل اعترافاً بشرعيتها كفريق سياسي في الساحة السياسية، وهذا أمر غير جائز شرعاً، كما أن العلاقة مع هذه التيارات المخالفة قد تسهم في إضلال الجماعة المسلمة^(١).

أما فريق الانفتاح فيرى أن الأصل على أساس عنوان الكلمة السواء التي لا تقتصر على العناوين العقيدية، بل تمتد إلى العناوين السياسية والأمنية، بل ربما تستوحي من إغفال الخلاف عن التفاصيل العقائدية لمصلحة الكلمة السواء شرعية إغفال الخلاف في المسائل السياسية والأمنية للسبب ذاته^(٢).

ومن جهته يؤكد السيد فضل الله أن هذه النقطة يمكن جعلها في دائرة الضرورة السياسية، التي قد تفرضها الظروف القاسية التي يمر بها الحكم الإسلامي، بحيث يكون الحكم فيها حكم الاضطرار الذي يمثل الاستثناء الشرعي من القاعدة، الأمر الذي يفرض على القيادة مسؤولية التدقيق في طبيعة الأوضاع، ونوعية الحزب المعتاد، ووسائل الحماية التي تمتلكها القيادة في دائرة الخطة الدقيقة لاحتواء السليبيات السياسية والفكرية والأمنية التي تنتج عن ذلك، وبالعودة إلى الفريق الإيجابي في موقفه المنفتح نرى أنه^(٣) يتناول الملاحظات التي أوردها الفريق السلبي المغلق، ويرد عليها بالتأكيد على^(٤):

أ- اللقاء على أرض وأهداف مشتركة، أما حديث الموالاتة والمودة المرفوض إسلامياً مع غير المسلمين، فلا موقع له في مجال إثارة الحديث عن الانفتاح عليهم، لأن مفهوم المودة يعني العاطفة العميقة، أما مفهوم الموالاتة فيمثل الصلة

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١١.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، أمام تحدي المنغبرات، مصدر سبق ذكره، ص ١١٣.

كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، المدنس والمقدس.. أمريكا وراية الإرهاب الدولي، بيروت، دار رياض

الريس، ٢٠٠٣م، ص ٢٨٩.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة إسلامية سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥، ١١٦.

الواقعية المتحركة في خط الطاعة والاتباع والاندماج بالآخر، وهذا ليس مطروحاً في ساحة العلاقات الواقعية السياسية بين الإسلام والتيارات الأخرى، بل المطلوب هو العمل على إيجاد مواقع عملية اللقاء على أهداف مشتركة.

ب- الاعتراف بالوجود لا بالشرعية، فهناك فرق بين الاعتراف بوجود الطرف الآخر على الأرض كفريق فاعل على الساحة، وبين الاعتراف بشرعية وجوده فيما يحمل من مضمون فكري وخط عملي وحركة هادفة.

ج- الانفتاح والحذر العملي، فتخطيط الانفتاح على النهج الذي يلتقي بالواقع الموضوعي، يعرف كيف يوجه اللقاء ليكون أساساً لتثبيت الساحة، وتأكيد المواقف، بدلاً من العمل على زعزعتها.

د- تحصين الساحة الداخلية: فمن الأمور البديهية في العمل السياسي لأية حركة إسلامية أن تقوم بتحصين الساحة الداخلية بالوعي والمعرفة من الأساليب الخادعة والأوضاع الخطرة، وما إلى ذلك، مما يسهم في عملية التضليل واهتزاز المواقع.

فضلاً عما تقدم يرى السيد فضل الله أن دخول الإسلام إلى الساحة التي تفتح على الواقع السياسي من خلال إيجابيات السياسة وخططها الواقعية، يفسح المجال للفكرة الإسلامية الشاملة، التي تؤكد الوحدة من خلال الفكر، والتفاهم من خلال الحوار، والتسامح من خلال الانفتاح الذي يضمن إيجابيات كثيرة تصب في إبراز أهداف الإسلام، ومن أهم تلك الإيجابيات^(١):

أ- الاطلاع على حرية الواقع السياسي من الداخل لا من الخارج، فالدخول إلى النادي السياسي الذي تتحرك فيه الأحزاب والهيكلية المتنوعة، يجعل إمكانية الاطلاع على خلفيات اللعبة السياسية وآفاق العمل السياسي أكثر

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨، كذلك انظر: محمد الجزائري، السيد محمد حسين فضل الله.. أمة في رجل، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣.

واقعية، ويحقق للعاملين ثقافة عميقة شاملة.

ب- إمكانية النفاذ إلى عمق التيارات الأخرى، من خلال الساحات المفتوحة التي يفرضها اللقاء على أكثر من صعيد، مما يسهل عملية الاحتواء لدوائرها المتحركة من جهة، أو التأثير على قراراتها من جهة أخرى، أو التخفيف من مشكلات سلبياتها من جهة ثالثة، وذلك من دون الدخول في أية معركة حادة غير مأمونة العواقب.

ج- توجيه الأنظار إلى الأهداف الإسلامية الكبيرة من خلال الشعارات المشتركة في الساحة، التي تجعل من الاسم عنصراً حياً فاعلاً يتقدم ويتحرك كعنصر أصيل ذي موقع مميز، مما يدفع الأمة أن تكتشف حيوية الأهداف الإسلامية من موضع المقارنة. كما أن الحضور في الساحة مع الآخرين يفسح المجال لذلك كله، ويفوت الفرصة على الخطة التي تعمل على عزل الإسلام عن الساحة.

د- إبعاد الإسلام عن الدائرة الطائفية التي يراد حبسه في داخلها، وتحويله إلى حالة عشائرية ضيقة، بعيداً عما هو الفكر، وعما هو التشريع، أو المنهج الواقعي الذي يخطط للحياة بعقلية واعية منفتحة من أجل التغيير، وعدّ المنطق الوطني هو المنطق الذي يمكن أن يحقق الوحدة الجماهيرية في حركة الأمة نحو الوحدة. وهذا هو الذي يعمل له الكثيرون من حملة الشعارات العلمانية، التي ترى في الطرح الديني نوعاً من الإرباك لمسألة الوحدة والحرية، والانفتاح في المجتمع، مما يمثله من تمزيق وتفريق وتعصب، واستسلام للقوى المستغلة في العالم.

وهكذا نجد أن الانفتاح على الحركات غير الإسلامية والواقع السياسي، والنفاذ إلى عمق الساحة، انطلاقة إسلامية في ساحة الحياة لا تختزن من السلبيات بقدر ما تختزن من الإيجابيات.

المطلب الثاني العمل في ظل الأنظمة غير الإسلامية

شهدت الساحة السياسية والمجالات الفكرية، نقاشاً واسعاً خلال السنوات الأخيرة حول الإسلام والديمقراطية، إذ أصبح موضوعاً حاضراً باستمرار لأسباب داخلية وعالمية، فقد تزايدت الدعوة إلى المشاركة بعد انحسار النظم الشمولية، وظهور مجموعات سياسية وفئات اجتماعية جديدة، تبحث عن دورها في تسيير شؤون البلاد، والأحزاب والحركات الإسلامية كانت مثل غيرها من القوى السياسية تبعات غياب الديمقراطية، ومن الطبيعي أن أية حالة فكرية أو سياسية لكي يكون عنوانها^(١) هو العنوان الكبير الذي يحكم الساحة، ولا بد وأن تسمح هذه الحالة بوجود حالات أخرى إلى جانبها، ولكن في دائرة نظامها، وعلى قاعدة محاباتها، وعدم تعريضها للتهديد^(٢).

وقد اختلف موقف الإسلاميين من مسألة المشاركة السياسية في ظل أنظمة علمانية أو غير إسلامية، ويمكن تمييز تيارين حول هذه النقطة:

التيار الأول: الذي يحرم المشاركة السياسية على ذلك النحو، بوصف المشاركة تؤدي إلى مزالق عديدة، وتتسبب في تمييع لقضية الحكم بما أنزل الله، لأن الإسلام لا يعترف بأنصاف الحلول، ولا يخضع للمواقف المتأرجحة المائعة التي تؤمن بالحق من جهة، وتعطي للباطل وجهاً من جهة أخرى، فلا بد من رفض تلك الأنظمة أو مقاطعتها، وإلا فإن الموقف يتمثل في الركون إلى الظلم والكفر والضلال، ويرى البعض في هذا الموقف لوناً من ألوان الثبات على

١- انظر: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط ٢، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م، ص ٢٦٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣.

الحق، والالتزام به في الخط المستقيم^(١).

التيار الثاني: الذي يرى ضرورة ممارسة الحركة الإسلامية للعمل السياسي المباشر، لأن انسحابها من الحياة السياسية يحولها إلى مجرد جماعات ضغط حول قضايا متناثرة، ولا بد من أن تبلور رؤية إسلامية بديلة لتنظيم المجتمع في مواجهة برامج وممارسات السلطة الحاكمة، ويجب عدم الاكتفاء بمجرد الانتظار إلى لحظة إقامة النظام الإسلامي، بل الوصول إلى ذلك مرحلياً^(٢).

ويرى السيد فضل الله أن التيار الثاني يرى أن السلبية المطلقة لا تعد موقفاً متوازناً فيما تفرضه المصلحة الإسلامية من القضايا الأساسية للمسلمين، فقد يكون إهمالها والتنكر لها والاكتفاء بإصدار الأوامر الحاسمة بالمقاطعة دافعاً بهم إلى الوقوع في الحرج الشديد، والتفوق أمام وطأة المشكلات الصعبة، فيؤدي إلى التراجع عن الخط الأصيل، والمعروف أنه إذا أطلقت في الساحة موقفاً سلبياً فلا بد من موقف إيجابي مقارن له يدعمه، ويحوله إلى موقف واقعي، لا يتنكر للحياة في حاجاتها^(٣).

وتبقى الحاجة للساحة الإسلامية العامة التي تتحرك فيها التجارب في داخل الوسط الإسلامي من أجل توجيه المسلمين إلى قضاياهم الكبيرة مما يفرض السير بالتوجه الفكري والعملية في اتجاه الجو العام، وهناك حاجة أيضاً إلى تنظيم إسلامي تتحرك فيه الطليعة المتكاملة مع القيادة الإسلامية الفقهية، لتقود الأمة في تخطيط دقيق يحدد المراحل والمواقع والمواقف والأشخاص من أجل بلوغ الهدف الكبير في الوصول إلى الحكم بالوسائل الحكيمة التي تعرف كيف تواجه التحديات بمثلها، وتواجه المشكلات والتحديات تبعاً للأوضاع الموضوعية

١- انظر: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٧.

٢- بلا مؤلف، الإسلاميون والإصلاح السياسي في مصر.. المواجهة بين الفتوى والجدوى، المجلة العربية للعلوم السياسية، ع(٢٣)، ٢٠٠٩م، ص ١٣٩.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨.

المحيطة بها^(١).

وفي ضوء ذلك قد يطرح البعض الموقف في صيغة جديدة، تقف في خط التوازن بين الموقف الذي يرفض إعطاء الشرعية لما يراه انحرفاً، وبين الموقف الذي يعمل على تلبية الحاجات الواقعية للإنسان المسلم على صيغة التعايش بديلاً من صيغة التوافق والتأييد، مما يجعل خطأ فاصلاً بين ما هو حق وما هو باطل، فلا يختلط أحدهما بالآخر في طبيعة المواقف، ويبين السيد فضل الله الفرق بين التوافق والتعايش، فيشير إلى أن معنى التوافق هو اللقاء في الخط على أساس الاتفاق عليه فيما يعنيه من حدود في الداخل، وفواصل في الخارج، بينما يمثل التعايش اللقاء في الواقع على أرض مشتركة في حاجاتها وأوضاعها الحياتية، من دون التزام بمحدودها الفكرية والسياسية^(٢).

والتوافق إذن على الخطوط التفصيلية والإجمالية وفي خط التعايش هو التقاء على صعيد الواقع على أساس الاختلاف في النظر إليه، وفيما يطرح من قضايا، وفيما تترتب عليه من نتائج، مما يجعل الساحة ساحة قابلة للأخذ والرد في حرية التحرك في الصراع السياسي في حدود واقعية، وذلك معنى البحث عن أساس اللقاء في حركة الصراع في الحياة، فاكتشاف الأرض المشتركة يطرح فكرة إمكانية التعايش في نطاق المساحة التي توفرها حالة اللقاء العملي.

ويبدو أن السيد فضل الله يقف مع التيار الثاني في موقفه للمشاركة في العمل السياسي، ويرد على الاتهامات التي تعد انحراط الأحزاب الإسلامية في اللعبة السياسية إرباكاً لمسيرة الحركات الإسلامية في سعيها لما تسميه بالتغيير الجذري الحضاري، ويؤكد أن المسألة الواقعية السياسية قد تفرض على الإسلاميين أن يأخذوا الواقع بعين الاعتبار، وأن يتحركوا في دائرته من دون أن يكونوا جزءاً منه في العمق، لأن دائرة الواقع قد تقع لأكثر من فريق، كما في الدوائر

١- انظر: محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادة المرجعية والتنظيم الحزبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٩.

الديمقراطية التي تسمح وتفسح المجال للإسلاميين ليتحركوا في داخله، وقد يريح أكثر من موقع ويقوى بالطريقة التي يستطيع فيها أن يحصل من خلال هذه الديمقراطية على مواقع جديدة^(١).

وفي الوقت الذي يحذر السيد فضل الله من الخضوع لكل أصول اللعبة، لأن هذا يتعد بالإسلاميين عن هدفهم، فإنه من جهة أخرى يدعو إلى الإفادة من بعض الأوضاع الموجودة للحصول على مواقع جديدة.

فضلاً عن ذلك فإن التعايش يمكن أن يختلف مع الخط الإسلامي في الساحة، فالمسألة من ناحية المبدأ لا تحمل مناقضة لذهنية التغيير، ولكن القضية الأساسية هي أن هذه المسألة تخضع لطريقة الإيجاء الإسلامي، ولذلك لا بد من دراسة الواقع من خلال «إمكانياتنا وطاقاتنا، فإذا لم نتمكن إلا من السير في طريق التغيير في الدولة القطرية، فإن علينا أن نختار ذلك، ولكن لا بعقلية قطرية، بل بعقلية إسلامية»^(٢).

والمشاركة إذن تعد خطوات في المسيرة التدريجية نحو التغيير الشامل، هذا ما يبدو من طروحات السيد فضل الله السابقة، خاصة وأنه يرى أن مسألة مشروع الدولة الإسلامية (المشروع الإسلامي السياسي) ليست هي مشروع المرحلة الحاضرة، لكنها مشروع المستقبل، ويؤكد عدم إمكانية قيام الدولة الإسلامية، لأن أكثرية المسلمين تتحرك بالإسلام بطريقة تقليدية، أو بطريقة غير إسلامية كلية في هذا المجال، كما أن المراكز الإسلامية الرسمية تخاف من طرح الإسلام، وتتعد من طرحه، لأن طرح الإسلام يمكن أن يؤثر على كثير من خلفياتها السياسية^(٣).

١- انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦.

٢- المصدر نفسه، ص ١٦٨.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلاميون والتحديات المعاصرة، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م،

إذن لا مجال للإسلام لكي يبقى في مواجهة التيارات العلمانية الشاملة - التي تمتلك مشروعاً فكرياً وقانونياً وسياسياً - إلا أن يبقى في الساحة فاعلاً، إلا إذا استطاع أن يطرح نفسه كمشروع سياسي يصارع كل المشاريع السياسية في الساحة، وبهذا يرى السيد فضل الله أنه لا يمكن طرح مشروع سياسي إلا في ظل طرح قاعدة فكرية تركز عليه في الساحة التي تطرح القضايا السياسية من خلال المواقع الفكرية^(١).

إن ذلك لا يعني بالنسبة للسيد فضل الله اعتراف الإسلاميين بالنظام الديمقراطي من ناحية فكرية أو عملية، بل يعني الانسجام الواقعي مع الأجواء التي يثيرها، والحريات العامة التي يمنحها للحركة الإسلامية إلى جانب الحركات الأخرى غير الإسلامية، ليخوضوا الصراع في ساحة الحرية، خاصة إذا كانت القضية المطروحة هي الخيار في ظل النظام الاستبدادي، فالاختيار هو الانسجام مع النظام الديمقراطي، ورفض النظام الدكتاتوري، لأن الإسلاميين يتطلعون ويستطيعون ممارسة حريتهم في الدعوة إلى الإسلام، وفي العمل من أجل إعادته إلى الحياة في استقطاب الناس حوله، حتى يتوصلوا من خلال ذلك إلى الوصول إلى الموقف المتقدم للإسلام، أو السيطرة الشاملة لهم على أساس رأي الأكثرية، بينما لا يملكون حرية الحركة على أكثر من صعيد في النظام الاستبدادي^(٢).

ولكن هل يؤكد كلام السيد فضل الله المخاوف التي يثيرها بعضهم حول الأحزاب والحركات الإسلامية، والخشية من اتصالها من العملية الديمقراطية في حالة وصولها إلى الحكم عبر العملية الديمقراطية؟

ويوجّه السيد فضل الله العاملين في الحركة الإسلامية إلى اللقاء مع التيارات الأخرى، لأن الخلاف في كثير من النقاط لا يمنع من اللقاء في النقاط الأخرى،

١- المصدر نفسه، ص ١٥٠.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة إسلامية سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره،

التي تفرض فيها المصلحة الإسلامية ضرورة اللقاء، وهذا ما ينبغي للعاملين أن يواجهوه ضمن شروط محدودة هي^(١):

١- الدراسة الواعية للأوضاع الموضوعية المحيطة بالساحة أو بالقضية، للتعرف من خلالها على صميم النتائج الإيجابية لعملية اللقاء مع الجانب الآخر مقارنة بالنتائج السلبية المترتبة عليه، فربما يكون الموقف خاضعاً لبعض الأوضاع السياسية أو الاجتماعية المتقدمة لدى الطرف المخالف، فيدفعه إلى استغلال فرصة اللقاء للحصول على مواقع متقدمة سياسياً أو اجتماعياً، أو ربما يكون الموقف منسجماً مع حاجة الإسلاميين للامتداد في ساحات الآخرين، وذلك بالتخلص من ضغوطاتهم التي تمنع حركتهم، وبالإفادة من الشعارات المشتركة.

٢- التأكيد على طبيعة الفروق الفكرية والسياسية بين الإسلاميين وبين الفئات الأخرى من أجل البقاء على الخطوط الأساسية للعقيدة، مع مراعاة جانب الحكمة في أسلوب عرض تلك الفروق بينهما، والعمل على استيحاء الإسلام في تحليل المواقف المشتركة، لكي تبقى حركة الشخصية الإسلامية منسجمة مع خطوط العمل في كل اتجاه، وكلي لا يعيش الإنسان المسلم الغربية في التعاون مع الآخرين على أساس غربته عن مفاهيمهم، بل يشعر بأنه يعيش مع مفاهيم الإسلام الأصلية التي قد تلتقي بهم في بعض الحالات، وقد تختلف عنهم في بعض آخر.

٣- التركيز على طبيعة المرحلة في العمل، لتمييز العمل المرحلي عن العمل النهائي الحاسم، ليبقى الإنسان المسلم مشدوداً إلى الهدف البعيد في تعامله مع مفردات اللقاء وأساليب التعاون، مما يجعله غير خاضع نفسياً للأجواء المحدودة للمرحلة.

وهذا يعني أن هناك فرقاً بين الواقعية السياسية التي تفرض المشاركة في حركة

الواقع مع الذين يحركونه في الاتجاهات المختلفة، وبين الخضوع للقوى العاملة على الساحة، والاعتراف بشرعيتها باسم المرونة والواقعية، فالاتجاه الأول يجعل من الإسلامي - بحسب السيد فضل الله^(١) - عنصراً فاعلاً على الساحة التي تحفل بالكثير مما يرتبط بالهدف الكبير، فلا يجوز الانعزال خشية فقدان الفاعلية المستقبلية في صنع القضايا الكبيرة للإنسان، أما الاتجاه الثاني فإنه يجعل منه ضعيفاً تحت تأثير الإرادات الأخرى التي تمتلك التخطيط والقيادة والحركة.

وعالج هذا الفصل موقف السيد فضل الله من مسألة تشكيل الأحزاب والانضمام إليها، إذ يبين الموقف المؤيد لذلك، وقبول مسألة التنوع في الأحزاب أو في الحركات الإسلامية التي تختلف نظرتها إلى القاعدة الشرعية في مسألة الحكم، أو في الخط السياسي الإسلامي. أما الأحزاب غير الإسلامية فإن الأصل هو أن لا يكون لها دور في المجتمع الإسلامي في دائرة الدولة الإسلامية، غير أن بعض الضغوط الكبيرة قد تحكم بالسماح بذلك لتفادي سلبيات العمل السري، والمشكلات التي يمكن أن تثيرها للدولة الإسلامية، وتبين ذلك الموقف المؤيد من السيد فضل الله للمشاركة في العملية السياسية، والعمل ضمن نظام سياسي غير إسلامي عندما يكون الأمر متعلقاً بساحة لا يملك طرف معين كل مواقعها.

* * *

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٠. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، قراءة سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

الفصل الثالث

علاقة المسلم بالدولة الإسلامية

لم تعد علاقة المسلم بالدولة الإسلامية - في ضوء متغيرات الوضع الدولي الجديد - علاقة قائمة على أساس البعد الإيماني، بل أخذت منحى آخر يفرض على المتصدين للفكر الإسلامي المعاصر، إعادة صياغة إنسانية للنصوص الإسلامية، يضمن التوازن ما بين تأصيل الحركة الإنسانية للبعد الديني لهذه النصوص في إطار المجتمع المتنوع المفتوح وفق منظومة حقوقية قانونية - دستورية، وما بين الإقرار بحقوق الإنسان من حرية إبداء الرأي والرقابة والمحاسبة والمشاركة الفاعلة في بناء النظام السياسي المعاصر على أساس التنوع الإنساني، والتلاقي بين الحضارات والهويات الإثنية، مما يفرض على المفكرين الإسلاميين المراجعة النقدية للآراء الاجتهادية، ومتغيرات الظروف الزمانية في ظل عالم ما بعد الحداثة، لإبراز روح النص في حماية الإنسان من الاضطهاد، على خلفية القراءات الذاتية للنصوص الدينية بشكل لا ينسجم مع البعد العالمي للخطاب الإسلامي المعاصر، وتأسيساً على ما تقدم فإن معالجة أفكار السيد فضل الله في توضيح هذه العلاقة، يقتضي التعرف على دور التنوع الاجتماعي، وأثره في صياغة قراءات السيد فضل الله للنصوص الإسلامية التي تؤكد المفردات التالية:

المبحث الأول: المواطنة في فكر فضل الله.

المبحث الثاني: الرقابة الشعبية على السلطة السياسية.

المبحث الثالث: المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

المبحث الأول المواطنة في فكر فضل الله

تعد المواطنة من أهم القضايا التي أخذت حيزاً واسعاً في ميدان الفكر السياسي بشكل عام، والفكر الإسلامي المعاصر على نحو الخصوص، لاسيما وأن فكرة المواطنة ارتبط ظهورها بظهور الدولة القومية، القائمة على أساس الترادف القومي والعرقي واللغوي والتاريخي، لمجموعة بشرية ضمن إطار مساحة ديمغرافية يعبر عنها بالإقليم، تتحدد بموجبها علاقة قانونية بين الفرد والدولة، يمكن للفرد من خلال هذه العلاقة الحقوقية أن يشكل جزءاً من المجتمع السياسي الذي يعيش فيه^(١).

تتمحور إشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر حول إشكالية الانتماء العقائدي الذي تقوم عليه فكرة المواطنة في المنظور الإسلامي، وبين فكرة المواطنة المعاصرة القائمة على أساس الانتماء للوطن، بصرف النظر عن متبنيات الأفراد العقائدية ضمن النشاط السياسي داخل الدولة، وبمعنى آخر «ما مقدار حركة المواطن غير المسلم في المشاركة الفاعلة على المستوى السياسي والاجتماعي داخل الدولة الإسلامية فيما يتعلق بحق الحرية، وحرية العقيدة وتولي المناصب»، وغيرها من الحقوق التي يفرضها مبدأ العلاقة القانونية ضمن إطار حق الجنسية.

وتأسيساً على ما تقدم نجد أن معالجة المواطنة في فكر السيد فضل الله، الذي هو جزء من كل ضمن إطار معالجة الفكر السياسي، تتطلب التعرف على ماهية

١- انظر: محمود الموسوي، المواطنة في التشريعات والقوانين المختلفة، دراسة مقارنة، ج١، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع(١١)، بغداد - منظمة الإسلام والديمقراطية، ٢٠٠٥م، ص ٢٤، ٢٥.

مفهوم المواطنة، وتطور فكرة المواطنة وفق الدلالة التاريخية، وصولاً إلى المواطنة في الخطاب الإسلامي المعاصر، بشكل يؤسس مدخلاً لمكونات المواطنة في فكر السيد فضل الله، ومدى تقاربها أو ابتعادها عن مفهوم المواطنة الذي استقر عليها الواقع المعاصر، ومدى قدرة طروحات مشروع المواطنة في المحافظة على الخصوصية الإسلامية، والموافقة وما بينهما وبين التأصيل الواقعي لمواجهة تحديات الواقع التي ستكون بالشكل التالي:

المطلب الأول: ماهية المواطنة وتطورها التاريخي.

المطلب الثاني: إشكالية مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الثالث: المواطنة في فكر السيد فضل الله.

المطلب الأول

ماهية المواطنة وتطورها التاريخي

أولاً: تعريف مفهوم المواطنة

إذا بحثنا في أصل كلمة مواطن في اللغة الإنكليزية (citizen)، سنجد بأنها تنحدر من أصول لاتينية، بمعنى الفرد الذي يشارك في إدارة شؤون المدينة^(١). ومفهوم المدينة في الاصطلاح اللاتيني القديم التنظيم السياسي في منطقة ما^(٢)، إذ كان المواطن يشارك في وضع القواعد السياسية لدولة المدينة اليونانية، وهو ما ترتب عنه أولويات كان لا بد من تحديدها، ووضع أسس خاصة بها لاستكمال العلاقة بين المواطن والسلطة، ومن هنا كان مفهوم المواطن لدولة المدينة غير

١- انظر: عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعات السياسية في الإسلام.. مسلم أم مواطن في المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي خليفة الكواري، بيروت - مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م، ص ٥٥.

٢- نقلاً عن: أمل هندي الخزعلي، إشكالية المواطنة في الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة العلوم السياسية، ع(٣١)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٥م، ص ١٠٢.

متكامل، كونه اقتصر على فئات اجتماعية دون غيرها في المجتمع اليوناني^(١).
وهنا يمكن القول إن مسألة المواطنة ارتبطت بالفكر الغربي، وتأكيد ارتباط مفهوم المواطنة بالإقليم كشرط أساسي للمواطنة.

وتكرس مفهوم المواطنة في طروحات الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين، لاسيما رموز العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، وروسو) وغيرهم، الذين وضعوا تصوراً للمواطنة على أساس نظرية العقد الاجتماعي ما بين المواطنين والحكام وفق آليات ديمقراطية تستند إلى منظومة حقوقية مستندة إلى القانون بعيداً عن الانتماءات الفرعية القائمة على أسس الولاء للعشيرة أو القبيلة، التي كانت تمثل الحالة الطبيعية لتكوين العلاقات البشرية، بناء على موازين القوى آنذاك^(٢).

ويبقى فهم المواطنة - على حد تعبير باحثة معاصرة - «بوصفها انتماء للأمة وارتباطها بكيان سياسي هو الفهم الشائع، وهو ما تكرر في أغلب الموسوعات الفكرية التي تطرقت لتعريف مفهوم المواطنة»^(٣).

فالمواطنة بحسب موسوعة الكتاب الدولية هي: «عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم»^(٤)، وبحسب موسوعة كولير تعرف المواطنة بأنها: «أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً»^(٥).

وكانت موسوعة دائرة المعارف البريطانية أكثر وضوحاً في تحديد مفهوم المواطنة من خلال ربط المواطنة بالدولة، فقررت أن «المواطنة هي علاقة بين فرد

١- انظر: وليد الخلي، سلمان الزبيدي، التربية على حقوق الإنسان، بغداد - معهد الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، ٢٠٠٧م، ص ٣٦٠.

٢- انظر: وليد الخلي، سلمان الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

٣- انظر: أمل هندي الخزعلي، إشكالية المواطنة في الخطاب الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣.

٤- نقلاً عن: علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، بحث في المواطنة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

٥- المصدر نفسه، ص ٣٠.

ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة»^(١).

ولم تغفل تلك الموسوعات عن تأطير العلاقة بين الفرد والدولة (المواطنة)، وما يترتب على تلك العلاقة من حقوق وواجبات، إذ أقرت هذه الموسوعات حقوقاً سياسية للمواطنين، لاسيما حق الانتخاب، وتولي المناصب العامة، والإسهام في إدارة شؤون المجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر، كما أنها تؤسس علاقة تضامنية في أداء بعض الواجبات، مثل دفع الضرائب والدفاع عن البلد^(٢).

وفي ضوء ذلك نلاحظ أن اكتساب حق المواطنة قائم على أساس بعد قانوني، يتمثل باكتساب حق الجنسية وفق منظور الفلسفة الليبرالية، التي تعد الإنسان حجر الزاوية في مشروعية حق المواطنة (الجنسية)، وإن اعتبارية الانتماء العقائدي يعد أمراً ثانوياً يتعلق بالحرية الشخصية للمواطن، إذا ما حقق الوجود التاريخي التقادم لشخصهما، أو الولادة على أرض هذه الدولة، فإن من حقه التمتع بحق الجنسية حيث يلتزم بموجب هذا الحق بما عليه من حقوق وواجبات، ليكون هذا الفرد مواطناً له كامل حقوق المواطنة بصرف النظر عن عقيدته^(٣).

وبهذا تكون المواطنة في المجتمعات المعاصرة تعني الهوية المشتركة التي تهدف إلى ترسيخ الاندماج للجماعات الإنسانية المتنوعة في انتماءاتها الفرعية القومية والعرقية والدينية... بشكل يعبر عن التماسك المجتمعي المتنوع في إطار المجتمع السياسي، متجاوزاً الروابط الثانوية (رابطة الدم والعشيرة) إلى بلورة وحدة المجموعة السياسية، أي أنها تجعل من الشراكة السياسية مصدر أساسي في إدارة الشؤون السياسية، بما يخدم المصلحة العامة.

١- المصدر نفسه، ص ٣١.

٢- المصدر نفسه، ص ٣١.

٣- انظر: عبد الأمير زاهد، مقاربات في إعادة تشكيل الهوية الوطنية، مجلة حولية المنتدى، ع(١)، النجف،

فالمواطنة وفقاً لذلك تجعل من الفرد والدولة أساس مشروعية النشاط السياسي لإدارة نظام الحكم، بدلالة السلطات التنفيذية والتشريعية، وعدّ الفرد جزءاً من السيادة الشعبية التي لها الدور الأساسي في اختيار الهيئة السياسية التي يلقي على عاتقها تسيير شؤون المجتمع من خلال فرض القانون، وبذلك تنطوي المواطنة على أبعاد واتجاهات تتضمن كل الجوانب من الناحية الإدراكية والمعرفية والوجدانية والحركية نحو الوطن بكل مفرداته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إدراكاً وجدانياً عالياً يتمظهر في التفاعل الإنساني مع المنظومة المجتمعية (الأسرة، والمدرسة، ومؤسسات الإعلام، والمؤسسات التربوية)، والذي من شأنه خلق الاستعداد الذاتي لدى الفرد في تثبيت ركائز الولاء للوطن^(١).

وفي الآونة الأخيرة بدأ بعض الباحثين في توسيع مفهوم المواطنة، ليتعدى بذلك الجوانب الدستورية والقانونية، وضمادات المشاركة السياسية، لتشمل الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي تمكن المواطنين من التعبير عن آرائهم ومصالحهم بحرية^(٢).

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن المواطنة مسؤولية انتماء وشراكة بين الفرد والمجتمع من جهة، وبين الفرد والمجتمع السياسي من جهة أخرى، في إطار قانوني مكفول دستورياً على نحو الشراكة الفاعلة في تقرير مصير الفرد، ضمن منظومة تكفل له كامل مكتسبات المواطنة، سواء اقتصادياً أو سياسياً أو مجتمعياً، لتخلق منه فرداً قادراً على ممارسة مسؤولياته بنحو يعزز وجوده التاريخي الذي يسهم في خلق روح المواطن الصالح، بهدف خلق السلطة الإنسانية الخادمة للحرية.

١- انظر: عبد الزهرة البدران، سيكولوجية المواطنة الصالحة، مجلة السؤال، ع(٧)، بغداد، جمعية الثقافة

للجميع، ٢٠٠٦م، ص ٨.

٢- انظر: علي الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

إن فكرة المواطنة لها صيرورة تاريخية أسهمت في تشكيل الرؤية المعاصرة لمفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، ولا بد أن تكون له إرهاصات ممتدة في عمق الحضارات والأديان، لأنه مقترن بولادة الديمقراطية الإغريقية ضمن مراحل انتقالية أسهمت الثورات والطروحات الفكرية في العصر الوسيط في بلورة رؤيته المعاصرة، التي مرت بولادة عسيرة حتى وصل العالم اليوم إلى حالته المدنية القائمة على الديمقراطية.

وتأتي أهمية البعد الاقتصادي من ضرورة تمتع المواطن بالحدود الدنيا من الحقوق الاقتصادية، إذ يمكن تحقيق معنى الانتماء للوطن والولاء المتفاعل مع الآخر المتجسد بالإمكانية والقدرة على استيعاب المشاركة الاقتصادية الفاعلة، والشعور بالعدالة والمساواة، ومن خلال ذلك تتجاوز المواطنة مسألة الولاء السياسي، لتصبح علاقة ثنائية بين ملكية الدولة، أي إن المواطن يمثل الشريك الثاني في الدولة^(١).

وتأسيساً على ما تقدم نلاحظ تعدد تعاريف مفهوم المواطنة، وصعوبة إيجاد تعريف جامع، لاسيما التداخل الحاصل في الجنسية التي تعبر عن المواطنة وفق المنظر القانوني، بينما المواطنة تمثل مسؤولية انتماء على المستويات كافة، ولأجل تجاوز هذه الإشكالية لجأ بعض الباحثين إلى تحديد مقومات مفهوم المواطنة، وأبرزها^(٢):

- ١- المواطنة هي تجسيد لعلاقة قانونية لمجموعة بشرية في مجتمع سياسي.
- ٢- تتحقق المواطنة على أساس الاندماج للمجموعات البشرية بشكل يسمح للانتماءات المحلية أن تكون لها فاعلية ونسق مع الانتماء الأساسي للدولة.
- ٣- يجب أن تكون المؤسسات الدستورية قادرة على تحقيق التوازن بين

١- انظر: عبد الوهاب الأفندي - مناقشات في الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠.

٢- انظر: وليد مبارك - مناقشاً، بحث الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

مشروعية الحق السياسي وبين حق التضامن الاجتماعي للجميع على نحو المساواة، مما يضمن المشاركة الإنسانية الفاعلة في بناء المجتمع بعيداً عن أزمات التنوع الإثني والتوترات، بسبب التمايز الطبقي المبني على امتيازات إثنية تخلق حالة من التصادم بين مساحة الحرية في التعبير عن المعتقد والرأي وسيادة القانون المشروط بالوافق الاجتماعي للدولة الديمقراطية^(١).

ثانياً: السياق التاريخي للمواطنة

سعى الإنسان من أجل العدالة والمساواة منذ القدم قبل استقرارها كفكرة، وبمعنى آخر: إن هناك تلازماً بين البناء الديمقراطي والمواطنة كاتمام عضوي بالدولة، ولا يمكن أن تنشأ المواطنة دون وجود حاضنة تهيئ الانتماء والاعتراف والتجذر، والشروط بوجود الدولة الديمقراطية بوصفها حاضنة مسؤولة عن تأسيس الفاعلية الاجتماعية، القائمة على أساس الاعتراف بحقوق الإنسان الأساسية من حرية الرأي والمشاركة السياسية في صنع القرار، وحرية الاختيار^(٢).

ويرى البعض أن إرهاصات المواطنة تاريخياً تنسب إلى الدولة اليونانية، دولة المدينة، ودولة الرومان الذين وضعوا الخطوات العملية والأساسية لمفهوم المواطنة، والتأكيد على ضرورة المنافسة في تقلد المناصب، لاسيما في دولة أثينا التي أرست مبادئ المواطنة على الرغم من استبعاد الأجانب والرقائق، أما الحضارة الرومانية فقد اعتمدت على مبادئ الحرية والمساواة، خصوصاً في المرحلة المسماة التشريعية، والتي أكدت على مسألة تحرير الشعوب والأفراد المستضعفين^(٣).

١- انظر: عبد الزهرة البدران، سايكولوجية المواطنة الصالحة، مجلة السؤال، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

٢- انظر: حسين درويش، المواطنة.. الديمقراطية والفاعلية الاجتماعية، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع(١٠)، بغداد - منظمة الإسلام والديمقراطية، ٢٠٠٥م، ص ١٣٤.

٣- انظر: أمل هندي الخزعلي، جدلية العلاقة بين الديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني، مجلة العلوم السياسية، ع(٣٢)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦م، ص ١٣١.

وفي ضوء ذلك يمكن التأكيد على أن مسألة المواطنة ارتبطت بمسألة مهمة، وهي أن المواطنة وليدة تراكم معرفي وممارسات طويلة بين الإخفاق والنهوض، إلى أن وصل إلى مستوى أن تكون مسؤولية وانتماء، تهدف إلى شراكة إنسانية فعالة تؤكد الارتباط بالأرض والتقدم الزمني، فهل تقتصر المواطنة على التراكم الحضاري، أم يمكن أن تكون هناك إرهاصات ورؤى لمفهوم المواطنة في الإسلام تستطيع أن تقترب من الرؤية المعاصرة للدولة الوطنية مع أولوية المنظومة الفكرية للإسلام، أم تعد المواطنة الإسلامية هي عملية اقتباس توفيقى للقوالب المعرفية الغربية؟ وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

إشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر

يعد بعض الباحثين المعاصرين الحديث عن المواطنة في الإسلام أمراً غريباً، فغياب المواطنة - حسب برناد لويس - يمثل حقيقة تاريخية متميزة في الفكر الإسلامي^(١).

ومفهوم الجماعة السياسية في الإسلام - بحسب تعبير محمد أركون - يخلو من أي محاولة لتطوير سياق المواطنة كشرط ضروري، ليس لنشوء حكم قانوني فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطة الدولة^(٢).

إن أفكار هؤلاء الباحثين لمفهوم المواطنة في الإسلام ينبع من اعتبارات عديدة، أبرزها^(٣):

١- مفهوم المواطنة في الإسلام يعتمد على ثنائية نشأت إبان الفتوحات

١- نقلاً عن: عبد الوهاب الأفندي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

٢- المصدر نفسه، ص ٥٦.

٣- انظر: رضوان السيد، العنف الديني فجاء الآخر - الجهاديين الإمبراطوري والمقدس الشعائري، في كتاب التسامح وجذور اللاتسامح، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٥م، ص ١٥٤.

الإسلامية، وهي دار الإسلام، ودار الكفر أو الحرب.

٢- التركيز على الحقب الاستبدادية التي استخدم فيها الحكام الإسلام كوسيلة لإسباغ الشرعية على الممارسات والسلوكيات الذاتية باسم الله، لتبرير حكمهم القائم على الاستبداد، مما أدى إلى التغييب القسري للهيكلية المؤسساتية في عملية الاختيار، وتداول السلطة على أساس المبادئ الدستورية أو المقترحات الفقهية، تجسداً للمبادئ والقيم التي أصالتها النصوص على أساس التعاقدية لضمان شرعية السلطة^(١).

٣- إساءة فهم بعض التفسيرات لبعض المفاهيم في التاريخ الإسلامي، لاسيما حكم الجزية، أو عقد الذمة، الذي صنف عند بعضهم على خانة الإقصاء القاسي، وذلك في أقصى صورة ألا هي حق المواطنة، فالذي يدفع الجزية ليس مواطناً، في حين أن الذمة هي منظومة قانونية تهدف إلى جعل المواطن الذمي يمتلك هوية سياسية بالدرجة الأولى^(٢).

وبناء على ما تقدم نطرح السؤال التالي: هل تبقى مسألة غياب المواطنة - في ضوء أدبيات الفكر الإسلامي التراثية من جهة، والخلط بين حقيقة البعد الإنساني للشرعية الإسلامية، وبين الممارسات السلطوية القمعية وفق المسيرة التاريخية للمجتمع الإسلامي من جهة أخرى - عائقاً أمام بلورة مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر ليجمع بين أصالة الرؤية الحضارية للإسلام، وبين النزعة الواقعية التي تفرضها مواكبة عالم الحداثة ومكتسبات الإنجازات الحضارية للغرب؟

يقدم أحد الباحثين المعاصرين تصوراً يسهم في إمكانية خلق الصورة الحضارية لمفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ يؤكد أن المواطنة هي حقيقة فطرية قبل أن تكون حقيقة دستورية، وأن تحقيق المواطنة الحضارية

١- انظر: محمد أمزيان، الأساس التعاقدية لحياسة السلطة، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.

٢- انظر: غالب الشابتندر، الآخر في القرآن، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٥م، ص ٩٧.

مشروط ببعدين^(١):

الأول: فهم العلاقة بين الإنسان والبيئة من خلال النصوص الدينية، التي تشجع روح المواطنة على أساس البعد الإنساني لفهم العلاقة بين الدين الإسلامي ومشروع المواطنة.

الثاني: فهم الإسلام على أنه مشروع حضاري إنساني، قائم على أساس عدم إلغاء خصوصية أتباعه، وأنه لا يجعل من هذه الخصوصية معياراً للتفاضل، ويمكن أن يكون وسيلة للاندماج الاجتماعي، وفي ضوء ذلك يرى أحد المفكرين أن الدين يمثل جانباً مهماً في تأكيد الحقوق الأساسية، كالحرية والمساواة، بشكل يجعل من هذه الحقوق تخضع لقانون التلازم بين التكاليف والحقوق، وتكون الدولة مسؤولة عن استيفاء الحقوق بالقوة لصاحب الحق بشكل يتناسب مع الجهد والوظيفة التي يؤديها^(٢).

وبتعبير أوضح: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو مصداق الدفاع عن الحقوق الإنسانية، لأنه ليس للحرية معنى إذا ما تعرض الآخرين للاعتراض والتهديدات^(٣).

وبذلك نجد أن الهوية الإسلامية تُعدُّ بعداً إنسانياً عالمياً يقوم على أساس العدالة، ومن مهماته تشكيل دولة قادرة على بناء علاقاتها مع المجتمع على أساس الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليتيح للفرد التدخل والإسهام في إدارة برامج الدولة، والمحافظة على سلامة المنهج^(٤).

وفي السياق ذاته يؤكد المهتمون والباحثون في مفهوم المواطنة في الفكر

١- انظر: عبد الأمير، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

٢- انظر: مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، قم - انتشارات مدين، ٢٠٠٧م، ص ٣٣٣، ٣٢٣.

٣- المصدر نفسه، ص ٦٠٢، ٦٠١.

٤- انظر: علي السلطاني، مسؤولية الأمة تجاه الدولة، مجلة معاً، ع(٤)، بغداد - مركز العراق للأبحاث،

الإسلامي المعاصر أنها ناشئة من طبيعة الخطاب الإسلامي الذي يتسم بالعالمية في توجيه دعوته الإنسانية الهادفة إلى تحقيق الغايات المشتركة بين البشر، من خلال الإيمان بالله والدعوة إلى المعروف، وبذلك تتحقق العضوية السياسية المتساوية لاستيعاب الآخرين وحضاراتهم، كونهم شركاء في تحمل أعباء الرسالة (مفهوم الأمة)، وبذلك تكون نقطة الاقتران الجوهرية بين مفهوم الدولة الحديثة والدولة الإسلامية أن الخطاب الإسلامي متجرد من أية مكاسب قومية أو ذاتية^(١).

من الناحية الدستورية يعتمد المتصددين للخطاب الإسلامي في إثبات المشروع الدستورية لمفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي على صحيفة المدينة، التي تؤكد على المساواة والتعاون والتناصر، وأخذ حق المظلوم، والتأكيد على المسؤولية السياسية والإنسانية في الدفاع عن الدولة، بصرف النظر عن العقيدة، والدفاع عن أهل الكتاب، وإعطائهم دوراً ليسهموا في الدفاع عن الدولة، وكفالة أمن المواطن من مهمات الدولة على أساس تعاقد بين الدولة وأهل الكتاب^(٢).

واستناداً لما تقدم - وحسب ما يؤكد بعض الباحثين المعاصرين - فقد تمتع الفرد في بدايات المجتمع الإسلامي بالعضوية والاعتراف بالمواطنة لغير المسلمين في المجتمع السياسي، وحددت الواجبات التي عليهم، والحقوق التي لهم، شأنهم شأن المسلمين^(٣).

ويمكن اعتبار مصطلح المسلم مرادفاً لمفهوم المواطن في الحضارة الغربية، وبمعنى أدق: إن مكونات وعناصر المواطنة الأساسية تتمثل في الانتماء والارتباط بالأرض، وهناك حقوق يتمتع بها المواطن وعليه واجبات تفرض

١- انظر: طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، بيروت - دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص ١١٨ - ١١٩.

٢- انظر: أحمد حسين يعقوب، النظام السياسي في الإسلام، لندن - دار الفجر، (د.ت)، ص ٣٢٩، ٣٣٠.

٣- انظر: حسن الصفار، التنوع والتعايش... بحث في تأصيل الوحدة الاجتماعية والوطنية، ط ٣، دمشق - دار النأخي، ٢٠٠٤م، ص ١٠٠.

المشاركة التطوعية في بناء المجتمع ليتجسد المعنى الحقيقي للمواطنة^(١).

وهكذا يكون الإطار الفكري للمواطنة في الفكر الغربي، أما معناها في الفكر الإسلامي فهي الانتماء إلى العقيدة، وليس إلى الأرض والوطن، لأن المسلم عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات، كما أن عليه كل الواجبات والمسؤوليات^(٢).

أما بالنسبة للأقليات الدينية فهي قائمة على عنوانين: عنوان الأمة الذي يجعل الأقلية الدينية في ذمة الأكثرية، وعنوان المعاهدة التي تنظم العلاقة بين المسلمين والأقلية الدينية في خط التعايش القائم على الاحترام المتبادل في نطاق الوضع العام^(٣).

ويمكن القول إن فكرة المواطنة لم تكن غائبة عن جوهر المنظومة الإسلامية، وإن كانت لم ترد في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي، لكن قد أولاهها المشرع الإسلامي أهمية في ترسيخ العلاقة بين المواطن والوطن، من خلال تنمية الشعور الجمعي لمسألة الانتماء للوطن المقترن بالتجذر التاريخي في خدمة الوطن، الذي يجعل من الوطنية هي الجانب الفعلي أو الحقيقي بدلالة التوحد مع الأمة حتى يشعر الفرد بولائه لوطنه الذي يجعل منه جزءاً من كل^(٤).

وتأسيساً على ما تقدم نجد أن السيد فضل الله عندما يتحدث عن مفهوم الوطن الذي يأخذ مدلولاً سياسياً محدداً قائماً على أساس إقليم محدد جغرافياً ليجمع أناساً موحدين ومتقاربين في الأوضاع الاقتصادية والأمنية، أو متعددين

١- انظر: وليد الحلبي، سلمان الزبيدي، التربية على حقوق الإنسان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣، ٣٦٤.

٢- انظر: محمد عطا المتوكل، المذهب السياسي في الإسلام، ط٢، بيروت - مؤسسة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٥م، ص ١٣١.

٣- انظر: محمود، الموسوي، المواطنة في التشريعات والقوانين المختلفة، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

٤- انظر: وليد الحلبي، سلمان الزبيدي، التربية على حقوق الإنسان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٢.

في الثقافات والقناعات السياسية^(١)، يكون هذا التفكير - حسب رأي السيد فضل الله - ناشئاً من طبيعة الأعراف الدولية السائدة التي تعد كل دولة مسلمة وطاناً لأبنائها^(٢).

وهذا يعني أن مفهوم المواطنة في تصور الإسلاميين المعاصرين، يخضع لاستجابات الواقعية المعاصرة، التي تفرض أن تكون المواطنة خاضعة للانتماء الإقليمي تحت إطار السيادة الوطنية.

وثمة سؤال يطرح نفسه، وهو: هل إن إقرار السيد فضل الله بالواقع الدولي - فيما يتعلق بالدولة الوطنية القائمة على أساس العضوية للترادف الإثني لمجموعة بشرية ضمن مساحة جغرافية - خروج عن البناء الفكري لمفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي القائم على أساس مفهوم الأمة؟

وهل يعد القاطنين في الدولة الإسلامية من غير المسلمين مواطنين دون قيد أو شرط؟ وهل يعد كل مسلم في العالم مواطن في الدولة الإسلامية؟

ويبقى الإشكال الأكثر جدلاً المتعلق بالتبرير القانوني والدستوري للأقليات الدينية فيما يتعلق بعلاقاتهم الاجتماعية، وحركتهم السياسية داخل الدولة الإسلامية في فكر السيد فضل الله. وقبل الولوج إلى المواطنة في فكر السيد فضل الله، لا بد من الإشارة إلى مفهوم الأمة عند السيد فضل الله، بوصف المواطنة في الفكر الإسلامي قائمة على أساس العضوية في الأمة كما أشرنا، ومن ثم تحديد مفهوم ومكونات الوطن، وموقفه من الهويات الثقافية، لاسيما (القومية)، ومسألة الحدود الجغرافية، ثم مناقشة مسألة اتجاهات وآراء السيد فضل الله من الأقليات الدينية، لاسيما الذمة.

وهذا ما سنناقشه في المطلب الثالث في فكر السيد فضل الله.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، سؤال وجواب، ح(١٢)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م، ص ٦٧.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥١.

المطلب الثالث

المواطنة في فكر السيد فضل الله

أولاً: مفهوم الأمة

يعتقد السيد فضل الله أن المواطنة في الفكر الإسلامي قائمة على أساس العضوية في الأمة، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(*)، إذ يؤكد أن المجتمع الإسلامي خاضع على أساس دائرة الوحدة الرسالية ضمن خط التوحيد، بعيداً عن الأوضاع العرقية والقومية، فلا بد - بحسب تعبير السيد فضل الله - من إقامة الوحدة على هذا الأساس، إذ تشكل القاعدة والمنطق مع مراعاة الوحدات الإنسانية^(١)، فإذا كانت العضوية في الأمة هي أحد شروط المواطنة عند السيد فضل الله، فما هي الأمة من منظور السيد فضل الله؟

إن الأمة لغة عند السيد فضل الله تعني «جماعة من الناس تلتقي على شأن واحد»^(٢)، أما اصطلاحاً فإن المراد بالأمة، هي الجماعة المسلمة التي تتبنى خط الدعوة إلى أهداف الإسلام، دون أن يكون وصفاً للمصطلح الذي يتسع لتحديد المعنى للأمة على أساس القومية الشاملة، مما يوحي به المعنى الاجتماعي والسياسي للكلمة^(٣)، أي أن مفهوم الأمة قائم على أساس الوحدة العقائدية والفكرية، دون وصف للتكوين العضوي واللغوي والتاريخي للشخصية الإسلامية^(٤).

* سورة المؤمنون: الآية ٥٢.

- ١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، مج ١٦، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ١٦١، كذلك انظر: تفسير من وحي القرآن، ج ٥، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩، ٢٠٠.
- ٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٩، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٦.
- ٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٦، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ٢٠١.
- ٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٢.

وطبقاً لذلك يلاحظ أن مفهوم الأمة عند السيد فضل الله يخضع لمشروعية التنوع والإقرار بحركية الهويات الفرعية، لأنها تمثل رافداً من روافد تكامل القدرات، والتلاقي مع هذا التنوع ضمن الدولة، مما يجعل ميزة الفكر الإسلامي الذي يطرح القضايا على المستوى السياسي والاجتماعي من منطلق المنظومة القيمية، خلافاً للمنطق الحدائوي الذي يعتمد على إخضاع المنطلقات التجديدية على أساس منفصل عن الشرعية الإسلامية^(١).

بينما يذهب الباحثون إلى رفض القومية، لأنها تقوم على إحالة الوحدات القومية والعرقية اعتماداً على الحدود الجغرافية، مما يجعل جميع من يتمتعون بالوحدة القومية متساوين في المواطنة، والقومية تعتقد أن أولوية الولاء للوطن على حساب الدين، بينما يؤكد الإسلام أن يكون الوفاء (لله والعقيدة)^(٢).

وطبقاً لذلك يمكن القول إن مسألة قبول أو رفض البناء القومي لمفهوم الأمة - بدليل معارضته للوحدة الدينية للجماعة المسلمة - نابع من طبيعة النظرة إلى القومية، فتارة تعبر عن منظومة أيديولوجية قائمة على الإلغاء السياسي في إطار الدولة، وتارة ينظر إليها تعبر عن هوية انتماء ثقافية ثانوية تدور في فلك الوحدة، أي الرابطة التوحيدية التي تقوم عليها فكرة المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وإذا ما كانت الأمة تقوم على أساس ديني عند السيد فضل الله، فكيف يمكن أن نوفق بين مبدأ المواطنة القائم على أساس وحدة سياسية يُعبر عنها بالدولة؟ هنا يقول السيد فضل الله: «جاء الإسلام لينشر دعوة، ويبيّن دولة»^(٣).

١- انظر: محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر - دراسات في المدرسة الفكرية الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، لندن - مؤسسة الإسلام، ١٩٩٩م، ص ٣٣.
٢- انظر: علي محمد النقوي، الإسلام والقومية، طهران - رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧م، ص ١٣١.
٣- انظر: محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، ط ٦، بيروت - دار الملاك، ١٤١٨هـ، ص ٣٥.

ومن خلال النص المتقدم أعلاه يرى السيد فضل الله أن طبيعة الدولة من كونها كيان مادي ومعنوي ينظم حياة الأمة، ويحمي أمنها وسلامتها، ويهيئ القوى القادرة على دعمها والعمل على بقائها لرعاية مصالح الإنسان، ودفع الأضرار عنه^(١).

وبين أن الدولة وسيلة لنشر الدعوة إلى الله، واعتمادها كوسيلة لتركيز مفاهيم الدعوة في حياة الناس، وتجسيدها في حياة الناس^(٢).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله أن على جميع المسلمين مسؤولية إقامة حكم الله في الأرض، وبمعنى أدق يقول: «التفريق بين الأمة وبين الدولة أمر لا معنى له، لأن الأمة تكون أمة بالإسلام»^(٣).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول أن السيد فضل الله يعتمد على أساس التكامل بين الأمة والدولة، وهذا التكامل (التطابق) يكون خاضعاً لأوضاع الدعوة، ومدى نموها وانتشارها، وهو الذي يحدد مساحة الأرض القائمة على أساس عقائدي، وليس إسلامي بمعنى الإقليم الذي يعد من أهم مرتكزات الدولة بمعنى الوطن السياسي.

ووفقاً لذلك يتطابق رأي السيد فضل الله مع الشيخ شمس الدين، الذي يؤكد أن فقهاء الإسلام لم يبحثوا مسألة الأرض بالنسبة للدولة بوصفها إحدى مكونات الدولة، وإنما من منظور سياسي من علاقة الأرض والأمة والدعوة^(٤)، وبهذا تكون مسألة الإقليم (الوطن) تابعة من التركيز على الرابطة الدينية، ويمكن^(٥) أن نلاحظ

١- المصدر نفسه، ص ٣٦.

٢- المصدر نفسه، ص ٣٨.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦.

٤- انظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مجلة الغدير، ع (١٩-٢٠)، بيروت،

المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ١٩٩٢م، ص ١٥٣.

٥- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.

في التسمية نتيجة الخلط بين الأمة بدلالاتها السياسية التي تعد أساس من المواطنة، وبين البعد الديني للأمة، وهذا ما سنلاحظه في تعريف الوطن السياسي.

ثانياً: الوطن

إن الوطن عند غالبية المفكرين الإسلاميين - ومنهم السيد فضل الله - يعني (أرض وشعب)، وهناك علاقة ناشئة بين الأرض والشعب، و يبدو التفكيك صعباً في تحديد هذه العلاقة بين الطرفين، ويضع السيد فضل الله ثلاثة معايير لذلك هي:

أ- السكنى في الأرض: إذ أشار السيد فضل الله إلى أن الوطن الإسلامي يعني «كل مكان يسكنه المسلمون»، وهذا ما يذهب إليه السيد محمد باقر الصدر الذي يعتقد أن الوطن الإسلامي «ما يسكنه المسلمون في أقصاء العالم»^(١).

ب- السكن مع توفر الحاجات الأساسية للفرد، إذ يُعرف السيد فضل الله الوطن «بأنه المكان أو البلد أو المنطقة التي تستطيع من خلالها توفير الشروط الإنسانية الضرورية، التي تعمق لك وجودك الإنساني وتجربتك، بما تستطيع من خلالها أن تغني التجربة الإنسانية في الحاضر والمستقبل»^(٢).

ج- الدين: يؤكد السيد فضل الله على عدم التعارض بين الإسلام والوطنية من خلال تأكيد البعد الإنساني للدين، والتكامل مع الهوية الانتمائية للوطن إذا ما عبر عن الانتماء إلى الوطن على أنه مكان يعيش فيه الإنسان لإغناء التجربة، لا أن يتحول الانتماء للأرض مجرد صنم تتعبد له^(٣).

١- انظر: محمد باقر الصدر، أصول الدستور الإسلامي: بحث منشور في كتاب الملائم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١)، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٨٢. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٠، ٤٣١.

إذ يقول: «إننا نعيش الولاء لوطننا لا على أساس أن الوطن صنم، إن الوطن... هو الذي عاش فيه التاريخ، وهو الذي تحرك فيه الحاضر، وهو الذي ينطلق فيه المستقبل، وهو الذي يتحرك فيه الدين، ويغني التجربة، لذلك نوالي وطننا بطريقتنا، ونوالي ديننا، ونوالي الله في الوطن وفي الدين والإنسان»^(١).

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ أن السيد فضل الله يعطي للدين دوراً في تشكيل الشعب بالمعنى السياسي المعاصر، وبدلالة رابطة الأمة في إطار الرؤية الكونية، مما يجعل حالة الانتماء إلى الأرض - المعبر عنها بالإقليم بدلالة الكيان القانوني السياسي - تقوم على الجمع بين الولاء السياسي للدولة، ونصرة الأمة التوحيدية، وبذلك يتجاوز الوطن - على وفق رأي السيد فضل الله - معناه اللغوي الضيق إلى معنى سياسي يتسع للأوطان الضيقة^(٢).

ويذهب السيد فضل الله إلى التأكيد على عدم وجود أساس فكري يلزم الإسلاميين بالتمسك بالحدود الوطنية الحالية، طالما أن الإسلام لا يسمح بالإقامة والتحرك في مواقع أخرى للحرية من دون أن يعيش المواطن ضمن النظام الإقليمي، بل يجب أن تتحدد مساحة المواطن المسلم بحجم ساحة الرسالة، وحجم العالم بكل مجالاته وأدواته ووسائله، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^{(*) (٣)}.

ويبدو أن السيد فضل الله لا يجد مانعاً من قيام وطن إسلامي محدد بحدود

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء، بيروت - دار الملاك،

١٩٩٧م، ص ٣٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦.

* سورة النساء: الآية ٩٧.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٧، ٤٢٠.

معينة، بصورة مؤقتة، لضرورات تفرضها المصلحة الإسلامية العليا، بغض النظر عن كون الوطن الإسلامي يشتمل على تواجد المسلمين وحدهم، أو يكون خليطاً من المسلمين وغيرهم، إذ تكون الشرعية منطلقة من طبيعة الظروف لا من طبيعة الأرض^(١).

وهذا الرأي يتعارض مع ما طرحه السيد صادق الشيرازي، الذي يرى أن الحدود الأرضية وسيلة وضعها الاستعمار لتشتيت المسلمين، ويعدها من أشد المحرمات^(٢).

وإذا ما وضعنا الآراء المتقدمة موضع التقييم العلمي فإننا نرجح الرأي الأول، وذلك للاعتبارات الآتية:

أ- إن رأي السيد فضل الله ينطلق من الواقعية، بالرغم من أنه يرادف بين الأمة والدولة وفق استدلاله القرآني، إلا أنه - بحسب رأي باحثة معاصرة - يمكن أن يخلق مشكلة الهوية والولاء، ولكن يمكن الإفادة من الآية المذكورة سابقاً لتأسيس جواز أو وجوب الهجرة في البلدان الأخرى، لاسيما غير الإسلامية، شريطة أن تتوفر الأرضية المناسبة للفرد المسلم لإقامة شعائره، دون أن تشكل الحدود الجغرافية عائقاً في حركة المسلم وانتمائه وولائه^(٣).

ب- إن الإقرار بالغاء الحدود الجغرافية في ظل الواقع الدولي سوف يجعل من الدولة مطمع لجيرانها فتتغير الحدود الجغرافية لصالح الطرف الأقوى بما يخدم مصالحها^(٤).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٨.

٢- انظر: صادق الشيرازي، السياسة من واقع الإسلام، ط ٥، كربلاء - منشورات دار صادق للطباعة والنشر، ٢٠٠٥ م، ص ٢٣٤.

٣- انظر: بتول حسين علوان، المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦ م، ص ٥٤.

٤- انظر: المعنى ذاته، خالد عليوي جواد، الفكر السياسي عند محمد الحسيني الشيرازي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٩ م، ص ٨٩.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن الوطن الإسلامي من وجهة نظر السيد فضل الله، حالة واقعية أملت لها متطلبات الواقع الدولي، يتسم بالمرونة والحراك بما يخدم متطلبات النهوض بالدعوة الإسلامية، وبمعنى آخر: إن الوطن الإسلامي عند السيد فضل الله، يؤكد على أن لا تتحول الوطنية إلى حالة ذاتية، بل تبقى قيمة مرحلية طارئة خاضعة للأوضاع، من حيث العمق والامتداد^(١).

وثمة من يطرح تساؤلاً حول ما إذا كان السيد فضل الله يؤمن بمشروعية إقامة وطن إسلامي محدود، فهل يمكن عدّ المواطنة حقاً خاصاً بأبناء الوطن على أساس الشراكة؟ هذا من جانب، ومن جانب آخر كيف يمكن أن نفسر مشروعية هذا الانتماء والعضوية على أساس مفهوم الأمة القرآنية؟

يجيب السيد فضل الله على الإشكال بتفسيرين:

الأول: جعل التقسيمات الدستورية والإقليمية الجغرافية على نحو متحرك على مستوى الفكر والمشاعر والعلاقات، لا أن تكون جامدة، تخلق عواطف متباينة بين البلدان الإسلامية^(٢).

الثاني: التعايش مع الواقع الدستوري المفروض على الواقع الإسلامي، والعمل على استثماره لوصول الحركة الإسلامية إلى مستوى مفهوم المؤسسة للدولة الدستورية، التي تحمي مشروع المواطنة، وتتولى صياغته وفق المنظور الإسلامي^(٣).

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن السيد فضل الله يحاول أن يجمع ما بين أصالة المواطنة الإسلامية، وإعطائها للدور الحركي بما يتلاءم ومفهوم حق التجنس، بمعنى آخر أن يجعل من المواطنة حقاً سياسياً قائماً على الانتماء لإقليم

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الوطنية من وجهة نظر إسلامية، مجلة المنطلق، ع(٤٠، ٤٤)، بيروت، الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٤٠٨هـ، ص ٩.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١٢)، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨، ٦٩.

معين تحدد شروطه وفق القانون الدستوري، طبقاً لمعطيات الواقع الاجتماعي، والمتغيرات السياسية التي تختلف من نظام سياسي لآخر.

ثالثاً: حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية

إذا كان السيد فضل الله يعتقد أن المواطنة قائمة على أساس الوحدة الرسالية (الأمّة)، فهل تعني أن المواطنة الكاملة مقتصرة على المسلمين دون غير المسلمين؟

يرى السيد فضل الله أن الإنسان في الدولة الإسلامية له كامل الحقوق الإسلامية الثابتة بصرف النظر عن اللون والجنس والعرق والانتماء والعقائدية، على أساس العيش بكرامة، وإقامة العلاقات الإنسانية^(١).

إن مبدأ الاستخلاف الذي يشكل قاعدة الانطلاق لتحديد مفهوم الأمة - وبذلك يكون ذا طبيعة شمولية إنسانية، ومصدر من مصادر التنوع الإنساني، مما يؤدي إلى الانفتاح على آفاق جديدة من خصائص الوحدة في ظل التنوع الإنساني القائم على الأسس الروحية المرتبطة بالله - يعطي للفرد حق المواطنة ضمن إطار الأمة الواحدة^(٢)، إذ يستشهد السيد فضل الله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(*).

وإذ يؤكد السيد فضل الله على أن معنى النفس الواحدة دليل الرفض القرآني لكل جوانب التمييز العنصري والعنصري واللوني، لأنها لا تمثل عمقاً في الإنسانية، بل هي حالة طارئة ضمن وحدة النوع الإنساني في العمق والوجود^(٣).

وفقاً لذلك فإن الدولة الإسلامية بحسب تعبير السيد فضل الله، لا تفرق بين

١- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة مع جريدة المدينة السعودية، نشرتها بينات، ع(٢٧٠)، بتاريخ ١٣/٦/٢٠٠٨م.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ - ٢٤.

* سورة النساء: الآية ١.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥ - ٣٦.

مواطنيها في مواطنيتهم إلا بالمدى الذي يلتزمون فيه بالخط العام للدولة، منطلقين من الفكر الذي يركز عليه أساسها، لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيداً عن ذلك^(١).

إذاً فإن المساواة على قاعدة التعامل مع غير المسلم، تعطي صفة المواطنة، إلا أنها تكون مواطنة مشروطة بالحفاظ على الأمن ونظام الدولة الإسلامية، شريطة ألا تتعارض حقوق المواطنة مع كيان الدولة ومصالحها العليا^(٢).

ويتضح من خلال ما تقدم أن مواطنة غير المسلم عند السيد فضل الله هي حق ثابت ضمن إطار المساواة، باستثناء المناصب العليا التي ترتبط بفلسفة وتركيبة الإسلام العقائدية، لأن أي نظام ثقافي أو اجتماعي أو سياسي - بحسب تعبير السيد فضل الله - لا يملك أن يتجذر في دوائر الالتزام الفقهية والقانونية دون أن يتجذر الإنسان، لأن أي نظام لا بد أن (يتأسن) ليكون حياً في الواقع، وفي ضوء ذلك يرى السيد فضل الله أن النظام الإسلامي ينطلق من فلسفة وعقيدة الإسلام، ويتجسد في إطار قانوني مدني يؤطر مقاصد الشريعة لمعالجة الأوضاع السياسية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي^(٣).

ويحدد السيد فضل الله جملة من المبادئ التي تتأسس على ضوءها علاقة المسلمين وغير المسلمين على أساس التعايش، ومن أبرزها^(٤):

١- احترام حرية الإنسان في اختيار عقائده.

٢- الحق في ممارسة حرية العقيدة بطرق سلمية، دون استعمال العنف.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (٣)، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٣٦، ٣٧.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة مع جريدة المدينة السعودية، جريدة بينات، ع (٢٧٠)، مصدر سبق

٣- العمل بمبدأ الشراكة في الدائرة الإنسانية العامة التي تحفظ حقوق المواطنين، وإنسانية الإنسان.

٤- السعي لتشكيل المنظمات الحقوقية التي تحفظ مصالح الجميع.

٥- السعي لبناء الثقة بين أبناء المجتمع الإنساني.

٦- إنشاء المؤسسات العامة التي تحفظ حقوق الجميع.

٧- تشريع المنافسة الحرة للأفكار والمعتقدات، وعدم قمع أي منها، وبما لا ريب فيه أن هذه الآراء التي يطرحها السيد فضل الله قائمة على أساس الإقرار بالتعايش الإنساني، وبما يؤسس لمشروع المواطنة ذات الطابع المعتدل، ووفق رؤية إسلامية لا تنفي الإشكال المثار حول المواطنة في ظل الدولة الإسلامية لغير المسلمين لاسيما مسألة القيادة، ومسألة الذمة.

١- نظام الذمة:

يعتمد أنصار المواطنة لغير المسلم على أن الذمة تعد مسوغاً شرعياً له صورة تاريخية لمنح أتباع الديانات الأخرى (أهل الكتاب) صفة المواطنة على نحو التنظيم لطبيعة العلاقة بين المواطن غير المسلم والدولة، وبين المجتمع الإسلامي.

ويعتقد السيد فضل الله أن الذمة حالة حضارية في مفهومها الإنساني، فهي تعبر عن تكفل الإسلام لحماية حقوق صاحب الذمة بما في ذلك كفالة حريته وتقاليدته، شريطة أن لا تتعارض مع النظام، وبهذا لا تمثل الذمة حالة لاضطهاد العضو ضمن إطار الهيئة الاجتماعية كما يفسرها البعض، وإنما هي ضريبة مالية - بحسب تعبير السيد فضل الله - تفرضها الدولة الإسلامية مقابل إعفائهم من الانخراط في الحرب على النحو الإلزامي^(١).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(٢٠)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٣٥، كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر السياسي والاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١.

وفي ضوء ذلك فإن عقد الذمة وفق تصور السيد فضل الله يمثل شكلاً من أشكال الضرائب التي تفرضها الدولة الإسلامية على غير المسلم، فضلاً عن أنها نوع من أنواع المشاركة في الهيئة الاجتماعية يقدمها المواطن للدولة مقابل خدمات الحماية على نحو المساواة مع المواطنين الآخرين، مع إعفاء أهل الكتاب من الاشتراك في الحرب ضد أبناء ديارهم^(١).

ويستند فضل الله على المعاهدات التي عقدت بين النبي محمد (ص) وأهل المدينة من النصارى واليهود، ومن إطار وثيقة المدينة في تأييد الحرية السياسية والدينية لأهل الكتاب مقابل دفع الجزية^(٢).

موضحاً ذلك وفق الرؤية المعاصرة ضمن تطبيقات النموذج الإسلامي في إيران، من خلال التعاقد بين المسلمين والمسيحيين ضمن شروط يحددها النظام الإسلامي وفق إطار المعاهدة^(٣).

وفي ضوء ذلك تتحدد علاقة المواطن في النظم المعاصرة على نحو المساواة القائمة على الانتماء السياسي، أو على نحو المعاهدة التي تمنح حقوق المشاركة الحربية إذا رضي الآخر بالاشتراك للدفاع عن الدولة، إذ يحق للمعاهد الدخول في الجيش، وقيادة الجيش، والوظائف الإدارية الأخرى على سبيل استثمار الخبرة، بوصفه مواطن في إطار الدولة^(٤).

وتأسيساً على ما تقدم، يمكن القول أن عقد الذمة عند السيد فضل الله يأخذ

١- انظر: حوارات مع السيد فضل الله، التسامح و منافع اللاتسامح، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢٧، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٤م، ص ٢٨.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت، ج ١، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ١٠٧. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، فكر وثقافة نشرة ثقافية، ع (٥٤٢)، دمشق - بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٥.

٣- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١، ١٢٢.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح (٢٠)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦ كذلك انظر: أحكام الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٢.

صفة قانونية في ضوء الرؤية الإسلامية، باكتساب صفة المواطنة لغير المسلم، والذي يكون خاضعاً لأوضاع ومتغيرات زمنية قد يأخذ صورة قانونية معاصرة، إذ يعتبر السيد فضل الله أن تأشيرة الدخول الممنوحة من الدولة المعاصرة للقائمين على أراضيها هي عقد وميثاق بين المواطن وبين الدولة، وعليه أن يحافظ على النظام العام من دون الإضرار بالالتزام الديني للمواطن^(١).

وينطوي هذا الرأي على التأكيد أن مسألة الذمة أصبحت لا مشروعية لها في أدبيات الفقه الإسلامي المعاصر، أي يمكن أن تعبر عنها بأنها من أبواب الفقه الميت كما يصطلح الفقهاء هذا من جانب، ومن جانب آخر يؤكد السيد فضل الله: «أنا أدعو الدولة إلى الأخذ بمبدأ المواطنة على أساس الحقوق والواجبات ضمن إطار العدالة»^(٢).

وبهذا يمكن القول إن السيد فضل الله يؤسس لمفهوم المواطنة الإسلامية بشكل متناغم مع الرؤية المعاصرة، القائمة على التنوع الإنساني، مما يؤكد ضمناً أن السيد فضل الله يرى ضرورة التمييز ما بين البعد الإنساني للنص القرآني في الاستدلال، وما بين الاجتهادات الفقهية المتأثرة بالبعد الزمني والمكاني، الخاضعة لمقاييس الاجتهاد الإنساني وفق معيار المعاصرة، وبمعنى آخر: ضرورة التمييز ما بين المرجعية الأساسية في البناء الفكري للإسلام، وما بين آليات الفهم البشري الخاضعة للرفض والقبول، وبذلك تصبح المواطنة أساس الدولة، وبهذا الرأي يتعارض السيد فضل الله مع السيد صدر الدين القباني، الذي يرى أن أهل الكتاب هم رعايا أجنبية غير مواطنين في ظل الدولة الإسلامية^(٣).

ونعتقد أن الرأي الأول هو الأقرب للواقع والترجيح.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٤، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨١.

٢- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٣- انظر: صدر الدين القباني، مدخل لعلم السياسة.. تجديد من وجهة نظر إسلامية، النجف - الجامعة الإسلامية، (د.ت)، ص ١٧٧.

٢- القيادة أو ما يعبر عنها بالولاية:

لا تمثل مسألة الجزية (عقد الذمة) الإشكال الوحيد المثار حول علاقة أهل الكتاب مع الدولة الإسلامية، فقد كانت مسألة القيادة والوصول إلى المناصب السيادية العليا في الدولة الإسلامية أكثر جدلاً واتهاماً للإسلام.

ويتناول السيد فضل الله مسألة القيادة لغير المسلم من ناحيتين:

الأولى: الناحية الفقهية، يستدل السيد فضل الله شأنه شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين على عدم مشروعية تولي غير المسلم للمناصب الرئاسية في الدولة الإسلامية عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾^(*).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾^(**).

ومن خلال النصوص المتقدمة يؤكد السيد فضل الله أن المسلم يؤمن بجميع الرسالات، في حين أن الآخرين (أهل الكتاب) يعتقدون ببطلان عقيدة المسلمين المؤمنين برسول الله (ص) والشريعة الإسلامية، ولأن طبيعة السلطة في الإسلام قائمة على أساس فكري عقائدي يرتبط بحركة الدعوة التي تمثلها الدولة، فبذلك تتحقق الحجة الموضوعية في عدم تولي غير المسلم للمناصب السيادية^(١).

ومن جهة أخرى يؤكد السيد فضل الله أن النص القرآني يؤكد أهمية التعايش والتعاون ضمن الخط العام، ولكن القرآن يريد للجماعة المؤمنة عدم تكليف أهل الكتاب في أعمال تتصل بمراكز المسؤولية القيادية العامة المتصلة بالواقع الإسلامي، خوفاً من استغلال المواقع للتأمر على المسلمين نتيجة اختلاف الانتماء العقائدي في مراحل الصراع^(٢).

* سورة المائدة: الآية ٥١.

** سورة آل عمران: الآية ١١٨.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٨، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٤، ٢١٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٦، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

الثانية: الناحية الواقعية، يرى السيد فضل الله أن منطق الدولة الإسلامية هو ذاته منطق الدولة المعاصرة، التي تؤكد على أهمية أن يكون المتصدي للقيادة هو من يمثل الخط الفكري لتلك الدول ذات الأكثرية الانتخابية، مقدماً أنموذج الاشتراكية الديغولية على صحة رأيه في إحدى مقابلاته^(١). وعلى الرغم من استدلال السيد فضل الله على عدم المشروعية في تولي الكتابي للمناصب السيادية، إلا أنه يرى إمكانية مشاركة غير المسلم، والتمتع بعضوية المجالس الشورية، كون السلطة النيابية تخضع لرقابة دستورية من قبل الفقهاء^(٢)، أما بالنسبة لتولي القضاء فإن السيد فضل الله لا يرى إمكانية في تولي غير المسلم للقضاء كون القضاء حرام إذا لم يكن بما أنزل الله، وبمعنى آخر: إن من يشغل وظيفة القضاء لا بد أن يتمتع بثقافة فقهية عالية تمنحه صلاحية القضاء بين الناس^(٣).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن المواطنة لغير المسلم مكفولة ضمن إطار المساواة العامة، طبقاً لرؤية المفكرين الإسلاميين، لاسيما السيد فضل الله الذي يجعل المواطنة لغير المسلم تمثل صورة إنسانية مع الاحتفاظ بالخط العام لسياسة ومنهجية الإطار العام لاستراتيجية الدولة، وهو بذلك لا يعد خروجاً عما هو معمول به في الدولة الوطنية المعاصرة.

رابعاً: دولة الإنسان النظام الأمثل لتحقيق الدولة الإسلامية

سبقت الإشارة إلى أن إشكالية النظام اللبناني يكمن في النظام الطائفي، فهل هذه الإشكالية تقف حائلاً أمام إيجاد حالة إسلامية في ظل التنوع اللبناني عند السيد فضل الله؟

يجيب السيد فضل الله بالقول: «إذا لم نستطع تحقيق الدولة الإسلامية في

١- انظر: محمد حسين فضل الله، في قضايا السلطة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٩.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(٢٠)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

٣- مراسلة شخصية مع مكتب السيد فضل الله، دمشق بتاريخ ١٤/١٢/٢٠٠٩م.

لبنان، فنحن ندعو لدولة الإنسان القائمة على أساس الحوار من وجهة فكرية، حتى تنهياً الظروف لتحقيق الدولة الإسلامية»^(١).

وطبيعة هذه الدولة عند السيد فضل الله قائمة على أساس أن يعيش الإنسان ضمن إنسانيته بعيداً عن الانتماء الطائفي^(٢).

ويرى أحد الباحثين المعاصرين أن دولة الإنسان عند السيد فضل الله مبنية على أساس الآليات المؤسساتية الديمقراطية، والمحاسبة العامة، والعدالة الاجتماعية، وتأكيد الشمولية الدينية^(٣).

ويؤكد الباحث ذاته أن دولة الإنسان هي آلية تمهيدية، وليست بديلاً أو مبدأً مغايراً للنظام الإسلامي، إذ تكون الدولة (دولة الإنسان) هي وسيلة ذات بعد استراتيجي نوعي لكسر الأنماط السلوكية القائمة على أساس الطائفية وفق صيغة سياسية^(٤).

ومن خلال المتقدم نستنج ما يأتي:

١- إن دولة الإنسان عند السيد فضل الله تمثل حالة انتقالية على أساس الإفادة من المؤسساتية التي يقوم عليها النظام الديمقراطي.

٢- إن القبول بالدولة الديمقراطية - بحسب رأي السيد فضل الله - يمثل حلاً وسطاً لتخفيف الأضرار بأكبر قدر ممكن، من خلال الخيارات المتاحة ضمن إطار المناخ السياسي في لبنان القائم على التعددية والحرية، والتي تمكنه من تحقيق النظام الإسلامي وفق استراتيجية تمر بثلاث مراحل:

أ - إثبات موضوعية وقدرة الدولة الإسلامية لتحقيق النظام الأمثل، من

١- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٢- المصدر نفسه.

٣- انظر: جمال سنكري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٣.

٤- المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

خلال القراءات المقارنة بين البعد الفكري للمنظومة الإسلامية التي تؤكد على أن الإسلام دين ودولة، وبين المشروع المسيحي ضمن المنظومة العقائدية، والذي هو مجرد فعل إيماني لا يحتزن مفهوم الدولة.

ب- تركيز البعد الثقافي في بناء الإنسان على أساس إنساني، قائم على الاستخلاف الإنساني بشكل يُطمئن الآخر، وأهمية دوره في الدولة المنشودة.

ج- أن تكون هناك مؤسسات ثقافية واجتماعية مهمتها إعادة صياغة وبناء الإنسان لتحقيق أهداف الدولة الإسلامية، أي يكون لها القدرة على ترميم الانطلاقة الفكرية للإنسان، وتشذيب حركته من مخلفات العمق الطائفي، وبهذا يبقى مشروع دولة الإنسان عند السيد فضل الله مشروع غير محدد بسقف زمني لحين أن يتحقق معنى الإنسان الذي تقع عليه مسؤولية حماية النظام المنشود (الدولة الإسلامية اللبنانية).

وفقاً لما تقدم من خلال عرض أفكار السيد ومقارنتها بالآخرين حول مسألة المواطنة يمكن قول ما يأتي:

١- إن مسألة المواطنة عند السيد فضل الله قائمة على أساس الانتماء العقائدي وفق مفهوم الأمة.

٢- تمثل مسألة المؤسسة لمشروع المواطنة عند السيد فضل الله لاسيما قضية الإقرار بالحدود الجغرافية، وما يترتب على ذلك من محدودية الوطن الإسلامي، وحق التجنس في قضية قائمة عنده على أساس الإقرار التعايشي لحين الوصول إلى الدولة العالمية، بمعنى آخر أن الوطن الإسلامي نواة لتحقيق الدولة العالمية.

٣- يترك السيد فضل الله مسألة التقنين لحق المواطنة (سواء للمسلم أو غير المسلم) خاضعة لمتغيرات الأوضاع الزمانية، وبمعنى أوضح: إنه يرسم الخطوط العامة، أما القضايا التفصيلية فيتركها لمحددات ومتغيرات العوامل المكانية

والزمانية، وفق ما يسمى بالخصوصية، وبشكل لا يخل بالمفهوم الأساسي للمواطنة (منهوم الأمة)، وذلك من خلال استثمار قدرات الأفراد على أساس العلاقة الإنسانية التي كفلها الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى مساندة النظام المعاصر، القائم على أساس أن تولي المناصب السيادية يكون خاضعاً لفلسفة الدولة الفكرية.

٤- إن تعامل السيد فضل الله مع قضية المواطنة ينبع من إدراكه لطبيعة التنوع المجتمعي، وتوظيف النصوص الدينية التي تدعم مشروعية حركة التنوع في ظل الدولة الإسلامية، وإعطاء مساحة لهذا التنوع بشكل يدور ضمن الخط العام للنظام الإسلامي.

٥- تبقى مسألة الدولة الإسلامية وفق النموذج اللبناني الإسلامي مؤجلة ومحكومة بإيجاد مؤسسات ثقافية، تقع عليها مسؤولية إعداد إنسان قادر على حماية النظام الإسلامي، وإزالة مخاوف الآخر من إقامة هذا النظام نتيجة مخلفات الطائفية المقننة دستورياً.

المبحث الثاني

الرقابة الشعبية على السلطة عند السيد فضل الله

شهد الواقع الإسلامي بدلالاته التاريخية مصادرة للرقابة الشعبية من خلال الإسهام بدور التكامل بين الأمة التي تعد القطب المحوري للرقابة على الأداء الحكومي من جهة، والقيادة في تصويب الحركة التنظيمية من جهة أخرى، الأمر الذي أفضى إلى انعدام حركية الشكل الرقابي للأمة، والتي يعدها المشرع الإسلامي رافداً أساسياً في بناء سلطة إنسانية تضامنية - تبادلية بين الحاكم والمحكوم، وقوامها ضرورات ومحددات اجتماعية، تتبلور من خلال إنضاج متطلبات الأمة ضمن برامج وسياسات لها قوتها الدستورية والقانونية، لخدمة المتراكم الحضاري الذي يمثله الإنسان.

وبناء على ما تقدم فإن معالجة الرؤية الرقابية على السلطة السياسية عند السيد فضل الله بكونها وظيفة اجتماعية، تنطلق منها القيادة في مواجهة قضايا المجتمع، من خلال الشريعة الإسلامية^(١)، قائمة على الشرعية الإلهية من جهة، والتأكيد على الالتزام الشعبي للقيادة السياسية التي تهدف إلى تأهيل الأمة لأداء مسؤوليتها الرقابية من خلال البرامج التي تقدمها القيادة للأمة لمعالجة تحديات الواقع من جهة أخرى^(٢)، مما يفرض معالجة المفردات الآتية:

المطلب الأول: مفهوم الرقابة الشعبية، وأثر المشروعية في ترسيخ الرقابة الشعبية على السلطة السياسية.

المطلب الثاني: دور الأمة في ضوء النصوص عند فضل الله.

المطلب الثالث: آليات الرقابة الشعبية على السلطة السياسية.

المطلب الرابع: إشكاليات حول الرقابة الشعبية.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

٢- انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

المطلب الأول

مفهوم الرقابة الشعبية على السلطة السياسية
وأثر المشروعية في ترسيخ الرقابة على السلطة

أولاً: مفهوم الرقابة الشعبية على السلطة

لا يوجد تعريف بالمعنى المعاصر للرقابة الشعبية في الفكر الإسلامي المعاصر، إنما لها خطوط عامة، وجذور تنبع من مفهوم الأمة، لأنها مسألة تنظيمية أكثر من كونها فكرية، وهي من القضايا المستجدة على المفاهيم الإسلامية، إذ يرى أحد الباحثين المعاصرين أن مفهوم الرقابة الشعبية ناشئ من مفهوم السيادة الشعبية، ويؤكد أن معنى سيادة الشعب هو ممارسة الشأن السياسي من الأمة الإسلامية، بأن يكون لها الحق في إقامة حكومة تتبع منهاجاً سياسياً مستنداً إلى مفاهيم علمية وفلسفية لا تشكل عدولاً عن النظام، ومستندة إلى شرعية دينية، إنما هي انتقال إلى نظام عقلائي يتسم بالمعاصرة المرتكزة على المفهوم الإسلامي الذي يضمن النقد وعدم التعارض ما بين السلطة الروحية للإسلام والسلطة الدنيوية المادية^(١).

ويذهب السيد محمد باقر الحكيم إلى تحديد الرقابة الشعبية للأمة بصورتين^(٢):

الأولى: الرقابة على بقاء اتصاف القيادة أو الإدارة بالمواصفات المطلوبة من العلم والتقوى، ومدى الانسجام ما بين القيادة وطبيعة المواصفات المطلوبة.

الثانية: الانسجام ما بين الأحكام الكلية للشريعة الإسلامية والقيادة، والانسجام مع إرادة الأمة من خلال الإدارة الهادفة لتحقيق مصلحة المجتمع الإسلامي.

١- للمزيد انظر: محمد مجتهد شبستري، التباس مفهوم سيادة الشعب في الفكر الإسلامي المعاصر، كتاب الإسلام والديمقراطية، مجموعة باحثين، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٤م، ص ٧٦، ٧٩.
٢- انظر: محمد باقر الحكيم، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج ١، ط ٢، النجف - المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ١٤٢٥هـ، ص ٣٠٠.

ثانياً: أثر المشروطة في ترسيخ الرقابة الشعبية على السلطة السياسية
 يعد الشيخ محمد حسين النائيني^(*) أبرز دعاة تشكيل مجلس شورى (البرلمان)،
 فقد أصل من خلال هذا الطرح ضرورة إيجاد رقابة شعبية على الحاكم
 السياسي، والتي أطلق عليها المشروطة الدستورية، وهذه الولاية الدستورية - التي
 نظر لها في كتابة الشهير (تنبيه الأمة وتزيه الملة) - كان الهدف منها تأكيد دور
 الأمة في مراقبة ومحاسبة الحكام، لمنع الاستبداد السياسي المرتكز على البعد
 الديني، إذ اعتبر العلماء المؤيدون للمشروطة أن «الحياة البرلمانية ما هي إلا
 موروث إسلامي ابتدعها المسلمون واحتضنها الغربيون»^(١).

وانقسم علماء الإسلام ما بين مؤيد ومعارض للمشروطة، مما أفضى في
 نهاية المطاف إلى انفراط عقد الفريق المشروطي، لاسيما بعيد وفاة الشيخ كاظم
 الخراساني، فضلاً عن تراجع صاحب النظرية نفسه^(٢).

ويذكر أحد الباحثين المعاصرين سبب التراجع الخطير من الشيخ النائيني
 بقوله: «ومن التعسف أن يمحصر التراجع عن طلب الدستور والبرلمان بانتهازية
 المتصدين لطلب للمرجعية، مع أنها لا ينال تمامها إلا برضا العامة، إنما هناك كم

* محمد حسين النائيني: هو أحد أكابر فقهاء القرن الرابع عشر الهجري، تتلمذ على يد آية الله محمد حسن
 الشيرازي، والسيد آية الله محمد الفاشاركي، اشتهر بعلم الأصول، له مؤلف مشهور بعنوان (تنبيه الأمة
 وتزيه الملة)، يؤصل فيه لدور الأمة في انتخاب الحاكم، ومكافحة الاستبداد من خلال مجالس نيابية.
 انظر: جعفر عبد الرزاق: الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، بغداد، دار رواي، ٢٠٠٥م،
 ص ٥٦ وما بعدها. كذلك انظر: مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، ترجمة أحمد العبيدي، طهران، مؤسسة
 الهدى للنشر والتوزيع ٢٠٠٠م، ص ٤١٢، ٤١٣.

١- انظر: رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، بيروت - بغداد، معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦م،
 ص ٦٠، ٦١.

٢- المصدر نفسه، ص ٧، من أقطاب المعارضة المشروطة الشيخ فضل الله النوري، والمرجع الديني آية الله محمد
 كاظم اليزدي، الذي عرف بفقهِه المستبدة، كون الفكر الدستوري ومظاهر الإصلاح السياسي تتعارض مع
 امتيازاتهم ومصالحهم، كون تحرك المعارضين هو تحرك تقليدي فقهي محض يرفض التجديد وقبول الآخر.
 انظر: جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.

من الأخطاء والتجاوزات التي دفعت علماء الدين إلى التخلي عن مطالبهم التي ناضلوا دونها بقوة وثبات»^(١).

بينما يرى باحث آخر أن الأسباب التي دفعت الشيخ النائيني إلى التراجع عن فكرة المشروطية، وجمع نسخ الكتاب وإتلافها، يرجع إلى سببين:

الأول: أن الكتاب يمثل قضية منتهية، كون المسألة الدستورية فقدت موضوعها على الساحة الإيرانية التي أصبحت وجهاً لوجه مع مسألة العلمانية والتغريب (الأنموذج العلماني لكمال أتاتورك)، ومحاربة العلماء، مما خلق تصوراً بأن الحركة الدستورية أسهمت في إسقاط النظام القاجاري المسلم ظاهرياً، وقيام النظام البهلوي العلماني.

الثاني: أن الشيخ النائيني كان مهتماً بتثبيت الأفكار، ودحض حجج الخصوم، مما أوقعه في مفارقات عدة، لاسيما نقل بعض النصوص النبوية من مصادر لا حجية لها، مثل طبائع الاستبداد للكواكبي، وعدم دقة النقل للنصوص القرآنية، مما أدى إلى أخطاء لم تصحح^(٢).

وتعد الحكومة الدستورية من وجهة نظر النائيني اقتراباً من المحور الأساسي (الحكومة الإسلامية)، فيمكن وصف المشروطية بأنها مرحلة سياسية - قانونية باتجاه نظام قائم على أساس ولاية الفقيه^(٣).

ويتجسد ذلك بتشكيل هيئة من الفقهاء الكبار المطلعين على واقع السياسة^(٤).

وبتعبير أدق: يؤسس النائيني المشروعية الفقهية للممارسة الدينية لذوي

١- انظر: رشيد الخيون، المشروطية والمستبدة، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

٢- للمزيد انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب عبد الحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم، قم - مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩هـ، ص ١٨، ٢٠.

٣- انظر: جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

٤- انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

الخبرة تحت إشراف هيئة رقابية يمكن تسميتها بمجلس شورى الفقهاء، لبيان مدى انسجام التشريعات مع أحكام الشريعة^(١).

وفي ضوء ما تقدم أعلاه، يرى أحد الباحثين المعاصرين، أن فكرة الولاية الدستورية التي جاء بها النائبي تتميز بالدور العملي الرقابي للأمة المرتكزة على مبدأين، هما^(٢):

رقابة الأمة وفق الدستور، والرقابة الربانية، وهي رقابة الضمير.

ويعد السيد محمد باقر الصدر من أهم المفكرين الذين تأثروا بطروحات الشيخ النائبي في ترسيخ وتأسيس المشروعية الفقهية والقانونية لدور الأمة في الرقابة على السلطة السياسية في ظل الدولة الإسلامية، إذ يؤكد السيد الصدر على أن الرقابة الشعبية تعتمد على مفهوم الخلافة العامة للأمة، وذلك على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها الحق في ممارسة أمورها لنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام^(٣).

وتأسيساً على ما تقدم فإن الرؤية الإسلامية تلتقي مع الرؤية المعاصرة لمفهوم السيادة الشعبية في إطار الدولة الإسلامية - بحسب رأي فضل الله - في أداء الدور الرقابي ومحاسبة السلطة السياسية، ولكن بشكل محدود^(٤) انطلاقاً من مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنها تنطلق من المسؤولية الجماعية للأمة في إطار الخطوط العامة، وتبقى الخطوط التفصيلية المتعلقة بالأداء الهيكلي التنظيمي للدور الرقابي، فيكون خاضعاً لمتغيرات الزمان والمكان التي تختلف

١- انظر: محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠٠٤م، ص ١٢٧.

٢- انظر: رشيد الخيون، المشروعية والمستبدة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٠.

٣- انظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، قم - مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٦هـ، ص ٢٤.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٦، إعداد عادل القاضي، بيروت، دار - الملاك ٢٠٠٠م، ص ٥٣٩.

بطبيعة الحال من نظام سياسي إلى آخر^(١).

وفي ضوء ذلك فإن اعتماد السيد فضل الله على نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تأكيد الرقابة الشعبية على السلطة السياسية يفرض السؤال التالي:

ما هي المرتكزات الفقهية في ضوء النص التي يمكن بموجبها إثبات شرعية دور الأمة في أداء المسؤولية الرقابية بشكل انسيابي متفاعل مع السلطة السياسية عند السيد فضل الله؟

وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

دور الأمة في ضوء النصوص الإسلامية عند السيد فضل الله

ينطلق السيد فضل الله في تأكيد الرقابة الشعبية للأمة من الناحية الفقهية من خلال مبدأين هما: ولاية الأمة، ومفهوم الشورى، مستنداً في ذلك على الكتاب الكريم والسنة الشريفة بالنحو التالي:

أولاً: ولاية الأمة

يؤكد فقهاء الإسلام والمفكرون الإسلاميون المعاصرون على أن الولاية تكون للأمة في عصر الغيبة من ناحية المبدأ، «مصدر السيادة هو للأمة انطلاقاً من مبدأ الكرامة البشرية والحرية اللتين منحهما الله تعالى للإنسان... وهي التي تنتخب الرئيس والمجالس التشريعية والرقابية في الدولة حسب آلية تقدرها الأحكام التشريعية»^(٢)، وإن هذه الهيئات والمجالس الرقابية المتمثلة بالبرلمانات

١- انظر: محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، ح(١٦)، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩، كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر السياسي والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣٢، وانظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣٥.

٢- انظر: محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢.

وفق تصور الفقهاء - ومنهم السيد فضل الله - تمنح الأمة الدور التشريعي والرقابي المشروط بتحقيق الكفاءة النوعية، المتمثلة بالنزاهة والأمانة المعبر عنها بالعدالة في شروط المتصدي للقيادة^(١).

ويقول السيد فضل الله في بيان شرعية ومشروعية ولاية الأمة وموقعها ضمن إطار نظرية النص في الفكر السياسي الاثني عشري: «إن ولاية الأمة تتحرك في طول نظرية الإمامة، وليس للتخلص من تعقيدات الإمامة والخلافة، لأن مسألة الخلافة غير واردة في التفكير الشيعي، وإنما جاءت عند بعض المفكرين لمعالجة مسألة الحكم في عصر الغيبة»^(٢).

ويستدل السيد فضل الله على المشروعية الفقهية لولاية الأمة في ضوء الكتاب انطلاقاً من نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(*)، إذ يقول في هذا الصدد: «إن الولاية الإيمانية التي يشعر بها كل واحد منهم بالعلقة الفكرية والروحية والعملية التي تربطهم بالآخر، تركز المسؤولية العقائدية من خلال الولاية القائمة على أساس نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٣).

لأن هدف الرسالات - بحسب تعبير السيد فضل الله - أنها جاءت من أجل تغيير المجتمع على أساس هدى الله^(٤).

وتأسيساً على ما تقدم يستوحي السيد فضل الله مشروعية العمل السياسي والجهادي للمرأة بنفس الدرجة قياساً بالرجل في تحمل المسؤولية، لاستثمار

١- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٦، ١٧.

٢- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

* سورة التوبة: الآية ٧١.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١١، مصدر سبق ذكره.

٤- المصدر نفسه، ص ١٦١، ١٦٢.

الطاقات والأنشطة والقدرات النوعية بكلا الطرفين في بناء المجتمع الإسلامي على المستوى الخاص والعام^(١).

بل يذهب أحد المفكرين الإسلاميين إلى القول إن مفاد الآية إنشاء حكم وضعي سياسي يجعل للنساء كما للرجال - الولاية العامة - في نطاق ولاية الأمة على نفسها^(٢).

ويمكن القول إن مسألة ولاية الأمة عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين مقبولة على نحو العموم، ولكن محل الإشكال هو كيفية أخذ الأمة مسارها الطبيعي في ظل مراقبة السلطة بشكل يضمن لها الطابع الجماهيري الشعبي من جهة، وتطبيق الحكم الشرعي من جهة أخرى، لاسيما في ظل النظم المعاصرة التي تعتمد على الدستور ضمن إطار التنوع المجتمعي.

ويجب السيد فضل الله على هذا الإشكال بقوله: «إن الإسلاميين يفضل تنوع المجتمع السياسي [في لبنان] يمكن لهم أداء دورهم الرقابي على السلطة السياسية من خلال كونهم رقباء على مصالح المسلمين في داخل السلطة التشريعية، ومن خلال معارضة القوانين المتعارضة مع الشريعة»^(٣).

بل يذهب أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى ضرورة المزاوجة بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية في مصدرية السيادة الشعبية، وفق مبدأ: «لا سيادة للفرد ولا لقلّة على الشعب»، أي «يمارس الشعب سلطاته بموجب أحكام الدستور، وكل دستور ديمقراطي معاصر مقيد بحقوق عامة لا يجوز منعها، وشرائع وعقائد يجب مراعاتها»^(٤).

١- انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٣.

٢- انظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات والنويع، ١٩٩٢م، ص ١٤٨.

٣- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٤- انظر: حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٦.

ومن نافل القول الاعتقاد بإعطاء الأمة الدور الرقابي في ظل إشكاليات الدولة المعاصرة، وباعتماد نظرية ولاية الإنسان على نفسه التي يطرحها الشيخ الهرندي من خلال ثلاث هيئات ضمن إطار السلطة التشريعية تتوزع ما بين هيئة فقهية، وهيئة للخبراء (التكنوقراط)، فضلاً عن شرائح من عامة الناس^(١).

ثانياً: الشورى

لقد شكلت مسألة الشورى جدلاً واسعاً في الفكر الإسلامي الاثني عشري في كونها ملزمة أم غير ملزمة، بوصف أن الفكر السياسي للجماعة الصالحة قائم على أساس النص كما أشرنا سلفاً، تبقى قضية أن الشورى هي مسألة أخلاقية تربوية لها دور إرشادي في صوابية قرارات الحاكم السياسي، ولكنها غير ملزمة للمستشير، إذ يؤكد السيد فضل الله هذا المعنى من خلال اعتماد أسلوب المشاورة قبل اتخاذ قراراته، والبدء بالتنفيذ كأسلوب تربوي من أساليب الحكم والحياة، لأن التفرد بالرأي يفسح المجال للأخطاء في عملية اتخاذ القرار والإغفال عن امتدادات وعمق الجوانب الحيوية لموقف أو فكرة ما^(٢).

ويرفض السيد فضل الله عدّ الشورى ملزمة إلزاماً شرعياً كنظام للحكم مقابل النص، إذ يرى أن الشورى لا تطرح كقاعدة ملزمة في حركة القيادة، وإنما قضية الالتزام من قبيل الانفتاح والتعرف على آراء الآخرين ضمن علاقة ثنائية بين القاعدة والهرم، لتأكيد حركة الأمة في القضايا المتصلة بالميزة الإسلامية، لأن الإسلام يرفض الاستبداد في حركته العامة، وهذا ما أكدته ممارسات رسول الله (ص) في معركتي بدر والخندق^(٣). أي إن المشورة تنطلق من خلال الخط العام عملاً بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٤).

١ - للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٥ وما بعدها.

٢ - انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

٣ - انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٦، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٦ وما بعدها.

* سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٤ - انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٦، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٣.

ويؤكد السيد فضل الله أن الشورى تمثل العنوان الذي يعكس الواقع الإسلامي مستنداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ تَيْنَهُمْ﴾^(*)، إذ يقول في بيان مشروعية الشورى إن الشورى هي القاعدة في كل أمر من أمور المسلمين، إلا إذا ثبت التعيين من دليل خاص، لأن كلمة (وأمرهم) وإن لم يكن لها عموم أو إطلاق في ما يناقشه البعض إلا أن ظهورها في العنوان الذي يمثل الوضع الإسلامي من ناحية المبدأ قد يوصي بالعموم من هذه الجهة^(١)، وفق هذا التصور الفقهي عند السيد فضل الله، فإن الشورى من وجهة نظره الفقهية «تمثل خط السلامة، وهي ملزمة على مستوى القيادة والقاعدة»^(٢).

ومن خلال حق الانتخاب للأمة في اختيار الحاكم السياسي، أو إيجاد المؤسسات الشورائية لتفعيل النصوص النظرية إلى ضوابط مؤسساتية تنظم فاعلية الدور الرقابي، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الوضعي، الذي يحدد هيكلية تلك المؤسسات ذات الاستقلالية عن السلطة السياسية مثل استقلال القضاء، وديوان المظالم، وما يعرف الآن بالمحكمة الدستورية، أو مؤسسات المجتمع المدني، ومجالس شورى الدولة ذات الصفة الاستشارية^(٣)، وبذلك تتحدد قيمة الشورى في الرقابة الشعبية في تصويب الفكرة، وإيصال الإنسان إلى جوهر الحقيقة من دون الوقوع في الخطأ، أو التقليل من الخطأ الذي يقع فيه المستبد في تفكيره الفردي^(٤).

ووردت الكثير من النصوص الشرعية، التي تؤكد على أهمية الشورى والنصيحة بوصفها مسؤولية أخلاقية وشرعية، والتي تؤكد عدداً المشورة بأنها

* سورة الشورى: الآية ٣٨.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٢٠، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.

٢- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٣- مراسلة شخصية مع مكتب السيد فضل الله - دمشق بتاريخ ١٤/١٢/٢٠٠٩م.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٩، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٨م، ص ٤١.

أمانة، وأبرز تلك النصوص^(١).

قال رسول الله (ص): «المستشار مؤتمن». وقال الإمام علي (ع): «من استقبل وجوه الآراء عرف موقع الأخطاء»، وورد عنه أيضاً (ع) أنه قال: «من استبد برأيه هلك، ومن شاور الرجال كلها شاركهم في عقولهم»^(٢).

بل تعد المشورة طبقاً للنصوص الدينية واجباً شرعياً، ومخالفتها تعد نوع من أنواع الخيانة، فضلاً عن ذلك فإن الأخذ بالمشورة يؤدي إلى الهداية والاستقامة، فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق (ع): «لن يهلك امرؤ عن مشورة»^(٣). وقال أمير المؤمنين علي (ع): «الاستشارة عين الهداية»^(٤).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله أنه تجب طاعة ولي الأمر، ولا يمنع من التأكيد على الالتزام بالشورى حسب رأي السيد فضل الله، ويمثل استبداد غير المعصوم في رأيه انحراف عن الموقع الشرعي، الذي يكون مبرراً كافياً لعزل الحاكم السياسي عندما يتخذ القرار من غير دليل أو خبرة خاصة، إذا لم تكن له خبرة بالقرارات التي تتطلب فيها وضوح الرؤية^(٥).

وبناء على ما تقدم يلاحظ أن السيد فضل الله يؤكد على أهمية التشاور مع ذوي الخبرة والاختصاص، كونها وسيلة أساسية لرصانة القرار السياسي، وتأكيد المشاركة الفاعلة في صنع القرار للمجتمع.

-
- ١- انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، القاهرة - دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ص٢٥٠.
 - ٢- انظر: الإمام علي ابن أبي طالب (ع)، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج٤، بيروت - دار الهلال، ٢٠٠٥م، ص٥٥٤، ٥٥٥.
 - ٣- انظر: حسين الشاكري، موسوعة المصطفى والعترة، ج١، إيران - الهادي للطباعة والنشر، ١٤١٧هـ، ص٥٦٣.
 - ٤- انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٩، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت - دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م، ص٣١.
 - ٥- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٩، مصدر سبق ذكره، ص٣٦.

ومن هنا يحدد السيد فضل الله شروط ومواصفات المستشارين بالشكل الآتي:

أ- أن يتمتع المستشار بالتقوى كونه يتحرك من موقع المسؤولية لامتلاكه عمق الرقابة الذاتية المتمثلة بالخوف من الله سبحانه وتعالى.

ب- أن يتمتع المستشار بالرجاحة العقلية، لأنه يمتلك القدرة للانفتاح على التجربة، والوصول إلى المعادلة العقلية المفضية إلى الحقيقة، والوصول إلى موقف متوازن.

ج- أن يكون المستشار من ذوي التجارب، كون التجربة تمنح صاحبها النضوج والمطابقة مع الواقع^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن السيد فضل الله وفق استدلالاته بمفهوم الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يؤسس لمفهوم الرقابة الشعبية انطلاقاً من البعد التربوي للنظرية الإسلامية، الذي من شأنه تأصيل المفاهيم الإسلامية، وحركية قيم الروح الجماعية، التي تعد من أهم مواصفات القيادة الإسلامية.

وفي ضوء ذلك يطرح السؤال التالي، ما هي الآليات من وجهة نظر السيد فضل الله التي من شأنها تفعيل دور الأمة لمراقبة السلطة السياسية بوصف الأمة رقيباً على القيادة من جهة، مع مراعاة كون القيادة واعية لمراقبة الأمة من جهة أخرى^(٢)؟

وهذا ما سنتناوله في المطلب الثالث.

١- جاءت استدلالات السيد فضل الله أعلاه وفق استنتاج النصوص النبوية التي تحدد الموصفات الواجب توفيرها في المستشار، انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٩، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦، ٤٨.
٢- انظر: محمد حسين فضل الله، صلاة الجمعة.. الكلمة والموقف - توثيق لخطب الجمعة عام ١٩٨٩م، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م، ص ٤٥٥.

المطلب الثالث

آليات الرقابة الشعبية على السلطة السياسية عند السيد فضل الله

يعتمد السيد فضل الله في توجيه الرأي العام كوسيلة من وسائل الرقابة على السلطة السياسية، وينطلق من خلال توجيه الرأي العام اعتماداً على مسألة تثقيف الأمة بمفاهيم الإسلام، مما ينتج القوة الاجتماعية المؤهلة لأداء الدور الرقابي إذا انحرف الحاكم.

ويعرف السيد فضل الله القوة الاجتماعية بأنها «القوة التي يملكها المجتمع في نطاقه الموحد، في الجوانب المتمثلة بالتماسك العضوي ما بين أفرادها على أساس الشعور المشترك في اتجاه الهدف الواحد المشترك»^(١)، والذي من شأنه تخفيف الإحساس بالفردية، مما يدفع لتعميق وتوثيق العلاقات الاجتماعية^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم يجعل السيد فضل الله من ثقافة المجتمع الإسلامي (الرأي العام الإسلامي) وسيلة فاعلة في أداء الدور الرقابي بصيغة قانونية تبدأ من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، مما يخلق عند الفرد حالة من حالات الشعور بالمسؤولية تجاه مراقبة الأداء الحكومي، لأن إغفال دور المجتمع في إقامة العدل وحفظ النظام، والالتزام بالواجبات الذاتية والقانونية وفق علاقة تضامنية بين الحاكم والمحكوم في إطار صيغة شرعية يعبر عنها بفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣) - بحسب تعبير السيد فضل الله - سيؤدي بطبيعة الحال إلى إنزال العقاب الرباني نتيجة ترك المسؤولية وأداء الأمانة، وهو ما يعبر عنه السيد فضل الله بسنن التاريخ عملاً بقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦.

٢- المصدر نفسه، ص ١١٧.

٣- المصدر نفسه، ص ١٥٨.

كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذَيِّقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٠٠﴾ (*).

إذ يرى السيد فضل الله أن الآية تؤكد على التلازم العضوي بين حركة الناس في الحياة، وما يمارسونه من أعمال، وما يرتبطون به من علاقات، وما بين النتائج السلبية أو الإيجابية التي تمثل انعكاساً لإثارة الأنماط السلوكية، وبتعبير أوضح يقول السيد فضل الله: «ما يتمثل من المشاكل الصعبة، والأزمات المعقدة، والأمراض، والحروب، واختلال الأمن، وغير ذلك، مما يجعل الكرة الأرضية في جميع مواقعها البرية والبحرية ساحة للفساد الأمني والاجتماعي والصحي والفكري، مما يتصل اتصالاً طبيعياً بحركة الإنسان في إدارة شؤونه وحركة الحياة من حوله»^(١).

وفي السياق ذاته يستوحي السيد فضل الله من الآية أن ينطلق الإنسان من موقع النظرة التقديرية للواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المنحرف، لا من موقع الاستغراق في المشاعر الذاتية للشخص^(٢).

وفي ضوء ذلك - بحسب تعبير السيد فضل الله - يخلق الإسلام في قلب المجتمع رقابة ذاتية، لا تخضع لتكليف رسمي، ولا وظيفة تقليدية، بل تخضع للشعور الإيماني الواعي بالرسالة الإلهية التي تتحول إلى قوة دافعة، وإلى قوة رادعة على أساس الانسجام مع وعي المسؤولية وحيويتها في حركة الإنسان^(٣).

ويمكن القول إن السيد فضل الله يضع الأمة موضع الممانعة والمواجهة لمظاهر الفساد السياسي، من خلال بث ثقافة تؤسس لقاعدة شعبية واعية لمقاومة سلوكيات ومظاهر الانحراف، لأن انهيار ثقافة الممانعة والمقاومة - حسب تصور

* سورة الروم: الآية ٤١.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٢، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م، ص ١٤٥، ١٤٦.

٢- المصدر نفسه، ص ١٤٧.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

السيد فضل الله - هو من أبرز الأسباب التي تدعم المفسدين، ويتحرك الفساد السياسي لخدمة الخط الاستكباري الذي يتحرك في المجتمع، ويخلق حالات إرباك الأوضاع التي تتصل بحركة واستمرارية الحياة العامة للناس^(١).

وثمة من يطرح سؤالاً مفاده: إذا كانت ثقافة المقاومة والممانعة عند السيد فضل الله لها الأثر في ترسيخ وتوجيه الرأي العام لمراقبة السلطة السياسية التنفيذية، فعلى من تقع المسؤولية في بيان وتوجيه الأمة نحو تلك الثقافة؟ هل تقع على المفكر، أم الفقيه؟

يجيب السيد فضل الله على هذه التساؤلات مؤكداً أنه يبقى لكل مفكر وعالم أن يتحمل مسؤولية الأجيال، إذ يقول في هذا الصدد: «لا يمكن للعالم أن يكون حيادياً أمام الجهل، ولا يمكن أن يكون انعزالياً عن المجتمع إذا كان يعيش مسؤولية العلم»^(٢).

مستدلاً على صحة ما يدّعيه بما ورد في السنة الشريفة من نصوص تؤكد على وجوب أخذ زمام المبادرة من الفقهاء لمواجهة التحديات، فقد ورد عن الرسول الأعظم (ص) قوله: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»^(٣).

يؤمن السيد فضل الله بضرورة تفعيل دور المثقف النقدي والبناء للواقع، اعتقاداً منه بقدرته الثقافة الإسلامية على وضع الحلول والمعالجات القادرة على حل مشكلات الإنسان^(٤) مما يسهم في خلق الصورة الحضارية للخطاب الإسلامي، التي تؤدي إلى استقطاب القدرات النوعية للشباب، والتي تعد - بحسب رؤية السيد

١- انظر: محمد حسين فضل الله، صلاة الجمعة.. الكلمة والموقف، خطب عام ١٩٨٩م، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت (ع)، ج ٢، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

٣- انظر: محمد بن أبي يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.

٤- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، بنات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٢ وما بعدها.

فضل الله - القاعدة الأساسية (الواقعية) في معالجة وملاحقة قضايا الواقع، وإعطائها طابع الفكر النير في بناء المستقبل^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن السيد فضل الله من دعاة وأنصار التكامل ما بين الفقيه والمثقف والمفكر (ذوي الاختصاص)، كذراع يمثل فيه أهل الخبرة (المثقف والمفكر) القدرة على إعطاء الطابع الاجتهادي المعاصر، وإمكانية الدخول إلى الواقع وتفاعلاته المتجاذبة بعيداً عن المثالية النظرية لأدبيات الفقه الإسلامي التراثية، ومن جانب آخر يمثل الفقيه (المجتهد العادل) بالمقابل للخبراء ضوابط رقابية تحمي أهل الخبرة وذوي الاختصاص من التأثيرات السلبية لبعض المفردات الفكرية والاتجاهات المتنوعة في المجتمع.

أما عن الصيغ التنظيمية المعاصرة التي من شأنها أن تكون قنوات اتصال بين الفقيه والمجتمع لأداء الدور الرقابي، فتمثل - بحسب وجهة نظر السيد فضل الله - بالتالي^(٢):

أولاً: الوسائل الإعلامية

إذ يقول السيد فضل الله: «إن مسؤولية الإعلام - وفق نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - أن تجعل من الأمة قادرة على ممارسة النقد لممارسات القيادة في كافة المواقع، إذا ما حاولت القيادة تحويل الأمة لسجن كبير تعيش فيه لخدمة مواقع الاستكبار، ولكن الإعلام اليوم بدلاً من أن يكون حلاً للمشكلة أصبح هو المشكلة».

ثانياً: مؤسسات المجتمع المدني

يرى السيد فضل الله أن مؤسسات المجتمع المدني تمارس دوراً مزدوجاً في الرقابة على السلطة السياسية، في تأكيد حركة الأمة، وحقها في ممارسة الدور النقدي على السلطة السياسية التنفيذية من جهة، وتكون حلقة وسطى بين الأمة والسلطة من

١- المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

٢- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م، مصدر سبق ذكره.

جهة أخرى، ولكن ليس على الطريقة الموجودة في دول الخليج العربي، وإنما على أساس الدعوة بالموعظة الحسنة التي تحافظ على إنسانية الإنسان^(١).

بل يذهب السيد فضل الله إلى أن مؤسسات المجتمع المدني تقوم على أساس الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية، ضمن إطار فكرة الكلمة السواء، والاعتراف بالآخر على أساس الحوار والالتقاء مع التيارات الإلحادية والعلمانية في مواجهة الاستكبار ضمن الائتلاف الوطني في ظل الدولة الوطنية المعاصرة^(٢).

وإذا كان السيد فضل الله يؤكد على حركية البعد الشعبي (مؤسسات المجتمع المدني) من منظور الاعتراف بالآخر، بما فيها الاتجاهات المغايرة للمنظومة الفكرية الإسلامية في مواجهة السلطة وفق منطلق المسؤولية الإنسانية والشراكة الجماهيرية، بغض النظر عن الأديان العقائدية في إطار الدولة الإسلامية، فما هو مقدار حركة المؤسسات الشعبية (المجتمع المدني - البرلمان) في تعبئة الرأي العام، في ظل النظام الإسلامي القائم على الولاية المقيدة في عزل الولي الفقيه إذا انحرف، أو فقد كفاءته في إدارة شؤون الدولة؟

وهذا ما سنتناوله في المطلب الرابع.

المطلب الرابع

إشكاليات حول الرقابة الشعبية

يثير البعض إشكاليات حول مدى فاعلية حركة الأمة في تقييم الأداء السياسي للنظام الإسلامي فيما يتعلق بولاية الفقيه حول مسألة العزل السياسي من جهة، ومشروعية المؤسسات وفعاليتها في ظل ولاية الفقيه، إذا أخل المتصدي بواجباته، أو فقد أهليته للقيادة.

١- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله، مصدر سبق ذكره.

٢- مراسلة شخصية مع مكتب السيد فضل الله - دمشق، بتاريخ ١٤/١٢/٢٠٠٩م.

وتأسيساً على ما تقدم سنتناول المقدمات النظرية - أولاً - للدور الرقابي الذي تضطلع به المؤسسات، ومدى مطابقتها للواقعية ثانياً.

أولاً: المقدمات النظرية حول ولاية الفقيه من وجهة نظر السيد فضل الله:

١- يرفض السيد فضل الله الإشكال القائل بانفراد (استبداد) الولي الفقيه بالسلطة، وانعدام أي جهة رقابية تحد من ممارسته المطلقة، إذ يقول: «ليست هناك قداسة للولي الفقيه، لأنه ينطلق من خلال حركة المشورة مع أهل الخبرة، ولا يمكن أن ينطلق الحاكم المسلم في رأيه من مزاجه الخاص»^(١).

٢- إن الولي الفقيه ينطلق من خلال القانون الإسلامي، وإن للأمة دوراً في انتخابه ومحاسبته وعزله من خلال التزامه بالشورى عن طريق مجلس الخبراء الذي يحق له عزل الولي الفقيه إذا فقد أهليته للقيادة، أو أخل بواجباته المعهودة إليه، كون الالتزام في الشورى بما يحقق معنى الشورى، وتعبير أوضح: يرى السيد فضل الله أن الشورى ملزمة في النظام الإسلامي، عن طريق شورى الأكثرية (الانتخابات) في اختيار الولي أو موافقة مجلس الخبراء، بعد تعيين المؤهلين للتصدي من مجلس صيانة الدستور^(٢).

٣- إن للأمة دوراً في حركة ولاية الفقيه، يتمثل في إمكانية تأدية دور تشريعي في القوانين في ضوء منطقة الفراغ التي تملأ بالقوانين على ضوء مصالح وحاجات الأمة، مشروطاً بذلك بمراقبة مجلس صيانة الدستور، الذي يتولى الإشراف على إمكانية ومدى المطابقة بين هذه التشريعات والأحكام الكلية القطعية للشريعة الإسلامية^(٣).

فضلاً عن ذلك فإن مسألة الانتخابات من عناوين الشورى لمعرفة آراء

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٩.

٢- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م.

٣- انظر: أحمد أحمد، عادل القاضي - حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، مصدر سبق ذكره،

الناس، وتبقى الكلمة الفصل للولي الفقيه^(١).

٤- عندما يفقد الولي الفقيه شرط الاجتهاد والعدالة، أو خبرته في إدارة شؤون الأمة، فإن على الأمة أن تسقطه تلقائياً لتنتقل إلى فقيه آخر يتحلى بهذه المواصفات^(٢).

ثانياً: ولاية الفقيه المقيدة بين النظرية والتطبيق:

تعد ولاية الفقيه المقيدة - التي أسس لمشروعيتها الفقهية القانونية السيد محمد باقر الصدر - النموذج الوحيد للفكر الأصولي الشيعي على مستوى التطبيق، القائمة على المزوجة بين الشورى وولاية الفقيه^(٣).

إذ يرى السيد فضل الله أن تجربة الحكم الإسلامي على مستوى الدولة - متمثلة بالتجربة الإيرانية - هي أول تجربة على المستوى المعاصر تحتاج إلى وقت طويل في الاستغراق السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بما يخدم عملية التكامل بين القيادة والقاعدة الشعبية الناهضة بالمفاهيم الإسلامية، حيث يرى السيد فضل الله ضرورة التكامل الواعي بين القيادة والقاعدة لإنجاح التجربة، لاسيما في الخطوط التفصيلية لديمومة استمرارية التجربة بوعي سياسي يضمن لها القدرة على البقاء، هذا من جانب، والقيام بمسؤوليتها تجاه الحركة الإسلامية العالمية المشروط بإمكاناتها وقدراتها المتاحة من جانب آخر^(٤).

وفي السياق ذاته يرى السيد فضل الله أن التجربة الإيرانية تمتلك رصيماً شعبياً في حركتها السياسية، وأن الصراع ما بين التيارات الإصلاحية والمحافظة

١- انظر: أحمد أحمد، عادل القاضي - حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦١.

٢- انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢.

٤- انظر: سليم الحسني، صراع الإيرادات، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨.

هو خلاف في جزئيات النظام ضمن إطار حرية المعارضة السياسية^(١).

بينما يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى التأكيد على الفرق بين نظرية السيد الشهيد الصدر - بحسب تعبيره - وتصوره لطبيعة إدارة الدولة الإسلامية مقارنة بالدستور الإيراني حالياً، إذ يلاحظ فيه الدور الكبير وشبه المطلق للولي الفقيه، خلافاً لمحدودية هذا الدور وفق تصورات الشهيد الصدر، والدور العملي للإمام الخميني^(٢).

ونعتقد أن الرأي الثاني هو الأقرب للترجيح والتأكيد.

وتأسيساً على ما تقدم، من خلال معالجة الرؤية الرقابية في فكر السيد فضل الله يتضح ما يأتي:

١- إن المفكرين الإسلاميين المعاصرين عموماً - ومنهم السيد فضل الله - لم يبحثوا في آليات الرقابة الشعبية بشكل دستوري قانوني، بل بحثوا المسألة من الزاوية الأخلاقية، كون مسألة العزل السياسي غير واردة في الفكر السياسي الاثني عشري، لأن المتبنيات النظرية لولاية الفقيه تقوم على أساس التعيين النوعي (العدالة والفقاهة) بوصفه وكيلاً عن الإمام.

٢- إن الإقرار التعايشي والخطاب السياسي للسيد فضل الله قائم على أساس الحوار والثقافة الإسلامية، كونه يقوم على أساس التعامل مع الواقع، لا مع الافتراضات المستقبلية، فإنه يترك الأدوات التنظيمية مفتوحة من دون تحديد، لأنه خارج السلطة السياسية لمحددات وظروف اجتماعية.

٣- إن الفكر السياسي المعاصر ما زال يرى في مقاربات وفكر السيد محمد باقر الصدر ثراء في المجال المعرفي والتأطير الدستوري لم يصل الفكر الإسلامي

١- انظر: محمد حسين فضل الله، مقابلة تلفزيونية مع محطة LBC، مصدر سبق ذكره.

٢- انظر: محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٦.

لمرحلة القفز عليها، لأنه بحاجة إلى فك بعض الرموز والإشارات التي لم تفهم أو تدرك بعد، لاسيما في مسألة كفالة حق المعارضة السياسية، وإمكانية معارضة الحاكم الإسلامي (الولي الفقيه) من جهة، ووجوب عدم المعارضة السياسية في حالة الإخلال بالنظام، وهذا ما سنناقشه في المبحث الثالث تحت عنوان: المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

المبحث الثالث

المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية

تعد المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية حق من الحقوق السياسية المكفولة لكل إنسان، بوصفه مواطناً وفق المنظور السياسي، بصرف النظر عن انتمائه الديني - العقائدي، وهذا ما يناقشه الفقهاء في باب الحريات العامة، والإشكاليات، حول موضوع المعارضة السياسية تكمن في تأكيد الشرعية الدينية الإلهية، وتأكيد دور الأمة في حركية المسؤولية الشعبية على أساس مبدأ السلطة الخادمة لا الحاكمة، الذي يجعل من المعارضة السياسية مفهوماً يتميز بالواقعية السياسية بأسلوب مدني، يعكس القدرة والإمكانية على مواكبة الرؤية الحضارية لمفهوم المعارضة السياسية، القائمة على التكامل بين وحدة المجتمع، ورشادة الأداء السياسي للدولة.

تتمحور إشكالية المعارضة السياسية - بحسب رأي أحد الباحثين المعاصرين - في إشكالية حاكمية الكتاب بفهم وتطبيق إنساني، باجتهاد قابل للخطأ والصواب، وبمعنى آخر: إشكالية العلاقة بين الحاكمية الإلهية، وصلاحيّة تفسير النص كونه توقيع للأحكام الإلهية لا يقبل التأويل أو التفسير^(١).

وبناء على ما تقدم يرى السيد فضل الله أن المعارضة السياسية هي حق للأمة في معارضة النظام السياسي، لأجل تقويم وتصحيح انحراف أو خطأ الحاكم، لأجل استمرارية وفاعلية الحاكم لحفظ النظام العام^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم فإن معالجة المعارضة السياسية في فكر السيد فضل الله

١- انظر: المعنى ذاته، طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦، ١٥٥.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٦، إعداد: عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م،

ستكون على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم المعارضة السياسية ونشأتها التاريخية.

المطلب الثاني: المعارضة السياسية في فكر السيد فضل الله.

المطلب الثالث: إشكاليات حول المعارضة السياسية، وموقف السيد فضل الله منها.

المطلب الأول

مفهوم المعارضة السياسية ونشأتها التاريخية

أولاً: مفهوم المعارضة السياسية لغةً واصطلاحاً

المعارضة لغةً بحسب رأي الراغب الأصفهاني: «اعترض الشيء في حلقه: وقف فيه بالعرض، واعتراض الفرس في مشيه: أي اعتراض مشيه شيء من الصعوبة، والمعارضة أن يكون كل منهما في عرض صاحبه»^(١).

أما اصطلاحاً: فإن المعارضة السياسية قد تعني مجموعة من الأحزاب والقوى والمجموعات السياسية، التي تعارض النظام السياسي القائم في إطار عملية التداول السلمي للسلطة، وتنبذ العنف المسلح، ولجأت إلى هذا الأسلوب من المعارضة السياسية في إطار عملية التحول الديمقراطي، وقد أصبحت المعارضة السياسية أمراً واقعياً أو ظاهرة سياسية، تحظى برعاية الأغلبية السياسية خصوصاً في النظم الديمقراطية، إذ إن الانتخابات هي الطريق الوحيد للوصول إلى السلطة والمحافظة على بنائها المؤسسي^(٢).

١- انظر: الراغب الأصفهاني، ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان، ط٢، إيران - منشورات طليعة النور، ١٤٠٨هـ، مادة عرض، ص ٥٥٩. كذلك انظر: شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، لندن - دار الحكمة، ٢٠٠٠م، ص ٦٣.

٢- انظر: ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، بيروت - دار النهضة العربية، ٢٠٠٨م، ص ٥٨٠.

وهذا هو هدف كل معارضة سياسية، أي الوصول إلى السلطة، ووجود المعارضة السياسية مبني على تفاعلات اجتماعية، وأنماط سلوكية، تهدف إلى تحقيق التوازن والاستمرارية لتحقيق المصلحة العامة من خلال مبدأ تغيير سلوك الحكومة وفق أربعة مستويات: الأشخاص، والسياسات العامة، وبنية النظام السياسي، والبنية الاقتصادية والاجتماعية^(١).

وفي الإطار العام فإن المعارضة السياسية هي أسلوب من أساليب التعبير عن الإرادة، ومظهر من مظاهر المشاركة، ومعناها الرفض أو الموقف المضاد الذي يختلف بحسب طبيعة الحكم، وطبيعة الفئة المعارضة الراضية^(٢).

على أن تكون المعارضة السياسية محتكمة إلى الدستور والسياسات العامة لاستراتيجية الدولة، إذ لا تمثل البديل عن وجود الدولة، «وإنما لتطبيق سياسات تختلف عن سياسات السلطة التنفيذية في أمور فرعية لا تمس الجوهر في طبيعة الدولة والنظام والاستراتيجية العليا»^(٣).

ثانياً: نشأة المعارضة السياسية في الإسلام

نشأت المعارضة في الإسلام بناء على مشروعية ممارسة السلطة السياسية، لاسيما بعد وفاة النبي محمد (ص)، والتي استندت إلى اتجاهين^(٤):

الأول: اتجاه النص القائل بإمامة أهل البيت (ع) بناء على بيعة الغدير في السنة العاشرة للهجرة، إذ قال رسول الله (ص): «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه».

١- انظر: ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي - علاقات التفاعل والصراع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م، ص ٢٩٠.

٢- انظر: شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣.

٣- انظر: منير شفيق وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م، ص ٧٧.

٤- انظر: سلوى العمدة، الإمام الشهيد في التاريخ والأيدولوجيا، بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٨٩.

أما الاتجاه الثاني: فهي الصيغة السياسية، وقد آلت إلى أيديولوجية دينية، وهي ما استقر عليها المجتمع الإسلامي في أواخر القرن الثالث الهجري والتاسع للميلاد، هذه الصيغة لها خلفيات تاريخية تجسدت في مؤتمر السقيفة الذي اختلفت الآراء في مجرياته، فيرى البعض أن تلك الأحداث أفضت إلى تأكيد الهوية القبلية البعيدة عن روح الإسلام.

إذ يؤكد أحد الباحثين أن مسألة الخلافة كانت خاضعة للعوامل الذاتية، لا على الأسس الإسلامية - كون المجتمع الإسلامي في بداياته كان وما زال متأثراً بالنوازع العصبية المتمظهرة في تنصيب سعد بن عباد من الأنصار^(١).

وتؤكد المصادر التاريخية أن مجريات أحداث السقيفة وما لحقها من مبايعة الخليفة أبي بكر جاءت لدفع الفتنة^(٢).

وإن صاحب البيعة نفسه كان يتمنى أن يترك الأمر لغيره، ويكون هو وزيراً^(٣)، الأمر الذي دفع بالخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى التأكد من أن مجريات بيعة الخليفة الأول كانت فلتة وقى الله الناس شرها، وأمر بضرب عنق من يأتي بمثلها^(٤).

وقد أدت مجريات السقيفة إلى نزاع بين المهاجرين والأنصار يحاكي وجود خلاف حول المشروعية الفقهيّة، المتمظهرة بالإطار السياسي في التصدي للسلطة السياسية بالإمامة المنتخبة ضمن الدائرة القرشية، مما يجعل الإمامة حقاً خاصاً لقريش دون الإقرار بالمنصب الإلهي لشخص بعينه^(٥).

١- انظر: عبد الحميد نجيب، عصر الخلفاء الراشدين، ط٣، القاهرة - دار المعارف، ١٩٦٧م، ص٣٨.

٢- انظر: أبو الحسن علي بن الحسين السعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج٢، تحقيق: محمد محي الدين، ط٣، (د، م)، (د، ت)، ١٩٥٨م، ص٣٠٧.

٣- انظر: أبو الحسن علي بن الحسين السعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج٢، ص٣٠٨.

٤- انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج٣، تحقيق علي مهنا، بيروت - منشورات الأعلمي، ١٩٩٨م، ص٧٠.

٥- انظر: أحمد البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة - (د، ن)، ١٩٥٩م، ص٥٨٤، ٥٨٣.

وبوفاة الخليفة أبي بكر سنة ١٣هـ، انتهت الخلافة إلى عمر بوصية من الأول، ولما حانت وفاة الخليفة عمر بن الخطاب - الذي دامت خلافته ١٠ سنوات - أمر بتشكيل الهيئة الشورية السداسية المعروفة لاختيار خليفة بينهم، ووصلت الشورى إلى الخليفة عثمان بن عفان بعد ما عرض عبد الرحمن بن عوف شرط البيعة بالعمل بالقرآن والسنة، واتباع سيرة الشيخين، ووافق الإمام علي (ع) على اتباع سيرة الشيخين إذا كانت موافقة للقرآن والسنة، الأمر الذي أفضى إلى تسليم الخلافة لعثمان بن عفان^(١).

وتؤكد المصادر التاريخية أن الإمام علي (ع) وجمهور الصحابة قد تعاملوا مع عهد أبي بكر وعمر خاصة بنوع من الائتلاف الحكومي في ممارسة السلطة، إذ تسلم أقطاب المعارضة مناصب في الدولة الإسلامية، وتولى سلمان المحمدي ولاية فارس في المدائن، والإمام الحسن (ع) شارك في فتح بلاد الفرس، كما أن الإمام علي استخلفه الخليفة عمر بن الخطاب عند ذهابه إلى فلسطين^(٢).

وتشهد المصادر التاريخية أن الخليفة عثمان بن عفان كان في السنوات الأولى من خلافته متمسكاً إلى حد ما بسيرة الشيخين، ولكن بدأت الثورات ضد الخليفة بعد أن أفسح المجال لبني أمية، وما لحق ذلك من تصرف الولاة بأموال المسلمين، وتقريبه للأحداث (الأقرباء والطلقاء) من السلطة السياسية.

إذ يقول أحد الباحثين: «لقد أنكرت المعارضة في المدينة على الخليفة عثمان إيثاره قرابته بالأموال، وضعفه أمام العمال من أقربائه»^(٣).

١- انظر: محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٤، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ٤، القاهرة - دار المعارف، (د، ت)، ص ٢٣٨، ٢٣٩. كذلك انظر: المصادر الحديثة في تقييم الإمام علي (ع) لقضية الشورى، علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ترجمة علي الحسيني، بيروت - دار الأمير، ٢٠٠١م، ص ٩٥.

٢- انظر: محمد تقي المدرسي، الإمام علي (ع)، قدوة وأسوة، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠٠٤م، ص ٥٢.

٣- انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى (عثمان بن عفان)، ج ١، القاهرة - دار المعارف، (د، ت)، ص ١٠٤.

وكانت معارضة الصحابة تتصل بالنظام الاجتماعي، وإيثار القرابة في تولي المناصب^(١).

وقد أدت هذه السياسة إلى أن يصل الأمر ليكون مروان بن الحكم السبب الرئيسي في قتله، نتيجة تزوير توقيع الخليفة عثمان في الحادثة الشهيرة، وهي تحريف النص الذي استكتبه الخليفة، الذي ينص على معاقبة المتمردين بالجلد أو الإعدام فوراً^(٢).

لم يكن الإمام علي (ع) راضياً عن الطريقة التي اتبعها المعارضون، والتي أدت إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفان بأي شكل، على الرغم من عدم موافقته على السياسة التي اتبعها الخليفة، ويأتي هذا الموقف بناءً على إدراك الإمام علي (ع) أهداف وسياسة الحزب الأموي، الهادف إلى زعزعة النظام، إذ يصفهم بالفتنة، ويقول (ع) في هذا الصدد: «أيها الناس شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة، وعرجوا عن طريق المنافرة، وضعوا تيجان المفاخرة»^(٣).

ويصفهم بأنهم لم يستضيئوا بأضواء الحكمة، ولم يقدحوا بزناد العلوم الثاقبة، فهم في ذلك كالأنعام السائمة، والصخور القاسية^(٤).

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن المعارضة السياسية في ظل الصيرورة التاريخية تؤكد على بقاء الغلبة والهيمنة للمفاهيم والأعراف القبلية على حساب المفاهيم الإسلامية، لأن مجتمع الجزيرة بقي مشدوداً حيال الولاء للعشيرة والعصبة، لأنها تعبر عن حماية ذاته وكيانه المعنوي في ظل أزمات الصراع والأنماط السلوكية

١- المصدر نفسه، ص ١٦٥، ١٦٦، كذلك انظر: المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، تحقيق: سعيد اللحام، بيروت - دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ٣٣٤، ٣٣٥.

٢- انظر: تاريخ الطبري، ج ٤، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٠، ٣٥٧.

٣- انظر: الشريف الرضي (الجامع) نهج البلاغة، تصحيح: محمد الدشتي، ط ٣، قم - مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ، الخطبة، ص ٦.

٤- انظر: الشريف الرضي (الجامع)، نهج البلاغة، تصحيح محمد الدشتي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

المغايرة لوحدة وتناغم الحراك السياسي لنشاط الفرد المنتظم داخل إطار الدولة، إذ يرى البعض «أن من البديهي أن تقف فئات عدة في تكتل عفوي - أو غير عفوي لمناهضة تطور من شأنه الإضرار بمصالحها، والتأثير سلباً على مصيرها»^(١).

إن المعارك التي خاضها المعارضون ضد الإمام علي (ع) كانت تهدف إلى الحصول على امتيازات اقتصادية، والحصول على مناصب سياسية^(٢)، أو الإخلال بالنظام العام بناءً على تصورات عقائدية خاضعة لدوافع سياسية توظفها بعض الجهات السياسية، والهدف الأساسي منها تحقيق مآرب شخصية من خلال استغلال الاندفاع الشعبي للدين^(٣).

وإذ يرى أحد المفكرين الإسلاميين أن المعارضة السياسية عند الإمام علي بن أبي طالب (ع) كانت تهدف إلى تحقيق الاستقرار بدلالة السلوك الثوري على نحو مغاير للحركات التي تأخذ من مرحلة الثورة سلوكاً للوصول إلى السلطة كغاية بذاتها، وليس وسيلة تقوم على المودعة السكونية خلافاً لمنطق المعارضة الواعية عند علي بن أبي طالب (ع)^(٤)، القائم على تأكيد الحرية السياسية بموازاة المصلحة العامة، لاسيما حال توفر القيادة الشرعية، والتي تنفي مشروعية الثورة المسلحة^(٥).

- ١- سلوى العمدة: الإمام الشهيد في التاريخ والأيدولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢، ٩٣.
- ٢- نكت طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام البيعة، وأعلننا الحرب (حرب الجمل) على الإمام (ع)، وكان الهدف هو الحصول على ولاية البصرة والكوفة. في مجريات حرب الجمل انظر: محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٤، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٥، ٥٠٠.
- ٣- إشارة إلى معركة صفين التي كان هدف معاوية منها الإخلال بوحدة الأمة، مما دفع الإمام علي (ع) إلى الاشتباك مع معاوية لفرض النظام من خلال عزل معاوية. انظر: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سبق ذكره، ص ٩٧، ٩٨.
- ٤- انظر: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١.
- ٥- انظر: أحمد عدنان عزيز، العدالة الاجتماعية عند الإمام علي ابن أبي طالب (ع)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧م، ص ١١، ١٢٠.

وهذا نستنتج أن المعارضة السياسية في ضوء الممارسات التاريخية كانت تخضع لنمطين:

الأول: النمط السلمي الذي جسده الإمام علي (ع) أيام الخلافة الراشدة.
الثاني: النمط العسكري غير المشروع، والذي يهدف إلى زعزعة النظام العام الذي تجسدت صورته في السلطة الأموية، وكانت معارضة الإمام علي (ع) بالإطار المسلح تخضع لاعتبارات موضوعية وواقعية.

ومن هنا يمكن أن تفسر الدوافع التي تدفع إلى الأخذ بالمبادرة السلمية والمسلحة، لاسيما الصلح الذي عُقد بين الإمام الحسن (ع) ومعاوية، إذ تم قبول وإقرار الصلح من الإمام الحسن (ع) لاعتبارات أبرزها^(١):

١- طبيعة المجتمع الإسلامي الذي تأثر بالإشاعات وسيادة الخلاف بين القيادات، والذي أفضى إلى التحاق القسم الأكبر في معسكر بني أمية.
٢- عدم وجود الوعي الكامل للإرادة الشعبية في أهداف الحزب الأموي، وبجملة أدق: إن الاستعدادات النفسية والفكرية قاصرة على مستوى النهوض بالمقاومة.

٣- انهيار مبدأ الثقة بين القيادة المركزية والقيادات التنفيذية التي كاتبت معاوية، وواعدته على تسليم الإمام الحسن (ع) حياً أو ميتاً.

٤- ترك الخيار للأمة لكشف حقيقة الإعلام الأموي في حروبه ضد السلطة الشرعية، وبهذا يهيئ الأرضية لمواجهة الأمة بقيادة الإمام الحسين (ع).

٥- نشر الثقافة الإسلامية، وكشف الزيف الديني الذي يتبناه الخط الأموي.

١- انظر: حول الصلح وظروفه، بلا مؤلف، الحياة السياسية لأئمة أهل البيت (ع)، رقم ١٤، قم - مؤسسة المعارف الثقافية، (د، ت)، ص ٦٨ وما بعدها. كذلك انظر: سامي البدري، الإمام الحسين (ع) الظلمة الفاتحة الهادية، بغداد - دار طور ستين، ١٤٢٥هـ، ص ٢٨ وما بعدها.

وتشكل ثورة الإمام الحسين^(*) (ع) السند الشرعي والنقطة الفاصلة بين مشروعية الأمة لأداء دورها في التغيير، وبين محددات وأوضاع لها سياق محكوم بين المشروعية العقلانية ومشروعية الفعل في ضوء القانون الإسلامي، ومن هنا يرى السيد فضل الله «أن الإمام الحسين (ع) أراد للأمة مواجهة الواقع المنحرف لأن الحكم الأموي ضرب إنسانية الإنسان الذي يعيش الولاء للحسين (ع)، ولكنه يعمل على قتل الحسين ببعده الرسالي، لأجل مواقع سلطوية وامتيازات مالية»^(١).

وفي ضوء ذلك تتحدد القيمة الشرعية للمعارضة السياسية عند السيد فضل الله بمدى قدرة النظام السياسي على حفظ النظام من جهة، والالتزام بالقيم الإسلامية من جهة أخرى، وهذا ما سنتناقشه في المطلب الثاني.

* يرى السيد محمد باقر الحكيم أن مسألة ثورة الإمام الحسين (ع) لها مبرراتها وأوضاعها في ضوء السياق التاريخي، والتي تتحدد بما يلي:

أ- تثبيت الحكم والموقف الشرعي تجاه ظاهرة الطغيان الأموي الكسروي الذي كان يجسده يزيد بن معاوية الذي كان لا يراعي القيم والشعائر الدينية الإسلامية.

ب- المحافظة على وجود الرسالة الإسلامية واستمرارها من خلال إيقاظ ضمير الأمة، لأن موت ضمير الأمة بسبب انهيار القاعدة الأخلاقية مقدمة من مقدمات ومؤشرات التمرد على الله سبحانه وتعالى، وانهيار كامل لكل المعهود والمواثيق الاستخلافية بين الله سبحانه وتعالى والإنسان.

ج- تحمل المسؤولية من الأمة لمواجهة الانحراف على كافة المستويات، من خلال إقامة العدل، وإعطاء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طابع قانوني فقهي ضمن إطار الواقعية الحركية في مواجهة الإرهاب والقمع لحالة مماثلة في المستقبل. للمزيد انظر: محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين.. النظرية - الموقف - النتائج، ط ٢، النجف - المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٥هـ، ص ٥٠ وما بعدها.

١- محمد حسين فضل الله، عاشوراء بين الواقع والطموح، لقاء متلفز لقناة الكوثر الفضائية، بتاريخ

المطلب الثاني

المعارضة عند السيد فضل الله

يرى السيد فضل الله أن المعارضة، هي نقد الحاكم الشرعي لترشيده، أو يراد من خلالها إثارة الحوار حول القضايا المهمة، وإظهار تعدد وجهات النظر، أو العمل على توعية الأمة على انحراف الحاكم، وفقدانه للشروط الشرعية للحكم، من أجل استبداله بحاكم شرعي آخر، فهذا أمر مطلوب إسلامياً، لأن الإسلام يؤكد مسألة نقد الحاكم وتوعيته لما يجب أن يقوم به من الأخذ والحكم بالعدل، والسير في خط الاستقامة الشرعية^(١).

أولاً: مشروعية المعارضة عند السيد فضل الله

وتتحدد المشروعية بحق المعارضة عند السيد فضل الله وفق نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استناداً لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(*).

إذ يرى السيد فضل الله أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقف قيادي تغييرى بوصفهما الصفتين اللتين توحيان بالموقع القيادي والتغيرات التي تقف فيها الجماعة المسلمة لتعمل على قيادة الناس من خلال خط الدعوة والحركة، أو الموقف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢)، منطلقاً في صياغة هذه التراتبية ضمن الخطوط التفصيلية بالشكل التالي^(٣):

الأول: المقاطعة والهجران أو ما يعبر عنه بالإنكار القلبي.

الثاني: اتباع الموعظة الحسنة في إسداء النصح المتمثل بشرح الأهداف، واتباع

١- انظر: محمد حسين فضل الله، انجاءات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧.

* سورة آل عمران: الآية ١١٠.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٦، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢٨.

أسلوب الترغيب والترهيب في الثواب والعقاب.

الثالث: استعمال العنف أو ما يعبر عنه الإنكار باليد المشروط بإذن الفقيه المجتهد العادل.

ومن خلال ذلك نلاحظ أن مسألة المعارضة السياسية تخضع للتراتبية ومراحل يحددها الفقهاء العدول، لأنها تقوم على الهدفية والمرونة التي تجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسألة واقعية، تخضع لمنظومة قانونية حقوقية، يعبر عنها فضل الله بالحكمة، ويعرفها بأنها السير على الطريقة الواقعية للعمل، فهو يعني بها تلك التي تلاحظ الواقع الخارجي للمجتمع، الذي نعيش فيه، وتدرس أحواله العقلية والنفسية والاجتماعية، وتضع كل ذلك في حسابها قبل بداية العمل^(١).

ويضيف السيد فضل الله أن الحكمة ليست مجرد معلومات يخترنها الإنسان في فكره، وإنما هي نسيج من التفاعل بين المعلومات والواقع المنفتح على حركة الشخصية، بشكل يجعل من الأسلوب العملي يتلاءم مع الذهنية العملية للمجتمع، الأمر الذي يجعل من الشخصية الحكيمة تفكر بحساب، وتتحرك على أساس الاتزان الفكري البعيد عن الانفعال والفوضى النفسية^(٢).

ونستنتج مما تقدم أن المعارضة السياسية عند السيد فضل الله تتطلب:

١- المعرفة الفقهية الكاملة بأمور المعروف، ومصاديق المنكر.

٢- تحديد أساليب التعامل مع حق المعارضة وفق مراحل متعدد وفق أوضاع زمانية ومكانية، وذهنية المجتمع.

وهذا الإدراك للسيد فضل الله مبني على اعتبارين^(٣):

١- انظر: محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في خط الإسلام، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥م، ص ٢٢.

٢- المصدر نفسه، ص ٤.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥، ٥٦. كذلك انظر:

محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في خط الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.

الأول: أن الأساليب المتبعة تختلف باختلاف ذهنية المخاطب، والقدرة الاستيعابية للفكرة، والأدوات التعبيرية للفكرة المحكومة بدرجة ووعي الآخر (الجاهل المثقف).

الثاني: طبيعة الموقف الذي يتطلب الاندفاع والحماس الصرف، بينما تقتضي بعض المواقف الهدوء والمرونة التي تعرف بمطابقة مقتضى الحال، وبمعنى آخر: عدم انتهاج أسلوب واحد في معالجة المواقف، ولا بد أن ينطلق الموقف على أساس قواعد أخلاقية.

وفي ضوء ذلك يميز السيد فضل الله بين نوعين من أنواع المعارضة السياسية^(١):

الأول: معارضة إسلامية، وهي معارضة مشروعة مكفولة في الدولة الإسلامية.

الثاني: معارضة غير إسلامية، وهي مكفولة في الدولة الإسلامية بشرط عدم الإضرار بالنظام الإسلامي، أو إسقاط الحاكم الإسلامي.

ويتبنى السيد فضل الله مشروعية المعارضة غير الإسلامية في ظل الدولة الإسلامية، بناءً على ممارسة وتعامل الإمام علي (ع) مع الخوارج الذي يدل على مشروعية ممارسة المعارضة بالقول: «إن الحاكم المسلم يتقبل المعارضة حتى بهذا اللون غير المسؤول من الكلمات غير المسؤولة»^(٢)، ويضيف بالقول: «إن الحاكم المسلم الذي هو في مستوى شخصية الإمام علي (ع)، ويقف ليستشير الأمة على نفسه... لست إنساناً أعيش لنفسي حتى تجاملوني... أنا هنا في موقع المسؤولية، ولا مجال للمعاملة في حدود المسؤولية»^(٣).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩.
 ٢- انظر: محمد حسين فضل الله، من أجل الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥، ٢٦.
 ٣- المصدر نفسه، ص ٢٧.

ويرى السيد فضل الله أن المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية تتميز عن المعارضة في الدول الغربية بالتالي^(١):

أ- الحاكم في الإسلام يطلب من القاعدة أن تتحرك لتنفيذ أعماله في جانب من الجوانب.

ب- دور الأمة في الإسلام هو أن تتعاون مع الحاكم في تسديد خطوات الحاكم.

ج- الحاكم في الإسلام لا يجب الثناء والأجواء الاستعراضية التي تتحول إلى شخصنة القيادة.

مبرهنات على صحة النموذج التاريخي بتطبيقاته المعاصرة وفق النموذج الإيراني، إذ يقول: «فمنذ أن انطلقت الثورة وحتى الآن نجد المعارضة تقف لتنفيذ الكثير من شؤون الحكم والعمل والقرارات... فالثورة الإسلامية تحترم حرية الكلمة، وتدعو إليها، ولكن في حدود النظام العام»^(٢).

وهنا يقرر السيد فضل الله مشروعية المعارضة في ظل الدولة الإسلامية لاعتبارات^(٣):

١- إن انطلاق الحكم من قاعدة شرعية ثابتة، ومن عمق في فهم الواقع، ودقة في تطبيق القواعد، وفي تخطيط الحركة، لا يعني العصمة من الخطأ، كما أن عدالة الحاكم لا تمنعه من السهو والنسيان في عملية الاستنباط، فضلاً عن ذلك قد يقع الحاكم في الخطأ والانحراف نتيجة الضعف على المستوى الداخلي والضعف الخارجي.

١- المصدر نفسه، ص ٢٨.

٢- المصدر نفسه، ص ٣٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد (٤)، قم - مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٥م، ص ٣٤، ٣٦.

٢- إن الولي الفقيه يمثل حالة موضوعية تتكامل معها قضية المعارضة السياسية لتصويب نهجه، وتقويم مواقفه الاجتهادية على أساس الاجتهاد.

٣- إن معارضة الولي الفقيه هي أمر متصل بالمصلحة العامة.

٤- المعارضة السياسية لا بد أن تخضع لشروط شرعية تجعل منها وسيلة للبناء، لا للهدم، حيث تتعاون الأمة على أساس النقد الهادف لاستمرار وثبات الموقف بشكل يجعل من المعارضة مسألة تكافلية تعمل على استقرار النظام العام.

وبناء على ما تقدم يرى السيد فضل الله ضرورة أن تكون المعارضة السياسية وسيلة من وسائل المحافظة على استمرارية الدولة، إذ يقول: «إن وحدة الأمة الإسلامية تتمثل بشكل عملي في الحفاظ على وحدة الدولة، لأن انقسام الشعب في داخل الدولة يسيء إلى وحدة الأمة الإسلامية بشكل عملي»^(١).

إن اشتراط مشروعية المعارضة على المستوى الداخلي يتجسد في ترشيد الحكم، فهل يجوز أن تقوم معارضة غير إسلامية متمثلة بقيام أحزاب وطنية غير منضوية تحت لواء ولاية الفقيه؟

كما يرى السيد فضل الله أن السماح للأحزاب الوطنية بالعمل السياسي مشروط بالأوضاع الموضوعية، ومحددات الساحة الدولية، فإذا كانت الدولة الإسلامية في حالة طوارئ، ونظامها مهدد، فإن من حق الدولة الإسلامية عدم إطلاق الحرية لتلك الأنماط السياسية، إذ يقول: «التحفظ في إعطاء الحرية للأحزاب العلمانية قد لا يكون شاملاً لكل الأوضاع، وإنما يكون خاضعاً للمصلحة والمفسدة التي يحددها الولي الفقيه تبعاً لمصلحة النظام الإسلامي»^(٢).

وينطلق السيد فضل الله في تأكيد حرية ومشروعية المعارضة السياسية من

١- انظر: محمد حسين فضل الله، أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٤، ٣٣٥.

٢- مقابلة مع السيد فضل الله، مصدر سبق ذكره، بتاريخ ٩/٨/٢٠٠٨م.

منطلق الحوار المقترن بالانفتاح على هذه التنظيمات التي لا تشكل خطراً على النظام السياسي الإسلامي إذا ما تمت تحت عنوان الحوار والإقناع، إذ يقول: «إذا كانت القضية إظهار الاعتراف بالباطل لانتزاع الإقرار ببطلانه من المبطلين، فلا بأس بذلك، لأن الموقف يكون على هذا الأساس في مصلحة الحق، كما يعد طريقة ذكية في إظهار بطلان الباطل من موقعه»^(١).

ومن جهة أخرى يشخص السيد فضل الله مسألة حرية الفكر المضاد بطريقة ذكية، وذلك بحصاره وقطع إمداداته، لا بمصادرته التي تجعل منه فكراً شهيداً، إذ يقول: «اعط الحرية للباطل تحجمه، واعط الحرية للضلال تحاصره، لأن أكثر من فكر يواجهه، ويمنعه من أن يفرض نفسه على المشاعر... فيكون مجرد فكر، قد يتقبله الآخرون، وقد لا يقبلون، ولكن إذا اضطهدته، ومنعت الناس من أن يقرؤوه، ولاحقت الذين يلتزمونه... فإن معنى ذلك أن الباطل سوف يأخذ معنى الشهادة»^(٢).

ونستنتج مما سبق ذكره ما يلي:

أ- إن مسألة الانفتاح على الآخر، لاسيما التجمعات غير الإسلامية عند السيد فضل الله تخضع لقراءة، ومن الضروري أن تكون تلك القراءة لأبعاد هذه الأفكار، وسيلة من وسائل معرفة الأدوات والأطر المعرفية والعملية، لأجل احتواء هذه التنظيمات، إما باتجاه التحالف مع النظام الإسلامي لمصلحة عامة، ولإدراك مدى واقعية السبل الكفيلة في حماية النظام من قدراتها السياسية والتنظيمية، والحيلولة دون ارتباطها بقوى إقليمية أو دولية تهدد الدولة.

ب- ضرورة إعداد كوادر بشرية ذات كفاءات مؤهلة لمواجهة الفكر المضاد من خلال عملية التواصل والحوار، وهذا يتطلب مراجعة للأطر المعرفية،

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ط ٦، مؤسسة بهمن الخيرية، ١٩٩٨م، ص ٩٠.

٢- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٠، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢٦.

والأدوات التنظيمية للدولة الإسلامية لمواجهة تصورات وتحديات تواجه الدولة الإسلامية في ظل النمو والتقدم التكنولوجي، وانعكاس ذلك على مستقبل الدولة الإسلامية، والانفتاح عند السيد فضل الله لا يعني الاتفاق والغناء الخصوصية، ولكن يعني التلاقي على أساس القواسم المشتركة التي قد تجمع فصائل المعارضة السياسية في مرحلة معينة، وقد تأخذ صيغة الميثاق أو أية صيغة أخرى^(١).

ويستدل السيد فضل الله على مشروعية هذا الرأي بناءً على المعاهدات والاتفاقات التي تمت بين الرسول الأعظم محمد (ص) وبين اليهود، حتى يجمد التواصل بين المشركين واليهود ضد الإسلام^(٢)، لأن مسألة التجميد وفق رأي فضل الله تخضع لأولويات واقعية تتمثل بأن «تخسر موقعك وموقع الآخرين، أو تربح موقعك وموقع الآخرين لتستمر بالحياة، لتواجه الآخرين في مواقعهم»^(٣).

إذاً يرى السيد فضل الله معادلة سياسية تقوم على الموازنة بين الأطر الفقهية النظرية، وبين تحديات الواقع، متروك تحديدها لكفاءة وقدرة الخبراء، وقادة المعارضة السياسية، وبالتحديد الفقهاء الأكفاء ذوي الخبرة.

في حين يرى أحد الباحثين المعاصرين أن الشريعة شأن إلهي، والتفسيرات للنصوص الشرعية فهم بشري قابل للاختلاف والمعارضة، ويجعل من حق المعارضة والاختلاف - في ضوء التعامل والانفتاح في تحديد شرعية موقف داخل الدولة الإسلامية، أو عدم مشروعية موقف آخر، لاسيما القضايا التفسيرية للنصوص الإلهية بنص وفهم بشري - إشكالية ستظل قائمة في ظل الاجتماع الإسلامي الديني «ما دام الفكر الإسلامي - بما فيه الفقه الإسلامي -

١- انظر: سليم الحسيني، صراع الإيرادات، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥.

٢- المصدر نفسه، ص ١٥٤. كذلك انظر: محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت (ع)، ط ٣، بيروت،

دار الملاك، ٢٠٠٢م، ص ٢٧١، ٢٧٢.

٣- انظر: سليم الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

لم يحسم إشكالية العلاقة بين الإلهي والبشري، ولم يعتمد بعد إلى تصفية الأسس النظرية الموروثة لإضفاء صفة الحق الإلهي على السلطة البشرية»^(١).

ونحن نعتقد أن الرأي الأخير هو الأقرب إلى الترجيح.

ثانياً: خصائص وملامح المعارضة السياسية

١- إن هدف المعارضة الإسلامية تغيير الواقع الاجتماعي استناداً إلى القاعدة الفكرية للإسلام، فيقول السيد فضل الله: «هناك خطوط عامة للمعارضة السياسية الإسلامية، وهناك المفردات الجزئية التي تتحرك في هذه الخطوط العامة»^(٢).

وبهذا يجعل السيد فضل الله من المعارضة السياسية حالة تغيرية للواقع، أي تتميز المعارضة السياسية بالواقعية التي يعرفها السيد فضل الله: «الواقعية ليست حالة تراجع، بل بداية التخطيط لتحويل مفاهيم الثورة إلى واقع»^(٣).

وهذه الواقعية يعتمدها السيد فضل الله من خلال السلوك الثوري لتراث أئمة أهل البيت (ع)، لاسيما في العهد العباسي، إذ يستقي من ممارسات الإمام الكاظم (ع) النزعة الواقعية في التعامل مع السلطة، والمشاركة في الحكم على نحو المعارضة التدريجية المتسمة بالواقعية، لتحويل الحالة اللاإسلامية إلى حالة إسلامية، إذ يقول: «إن الموقف السلبي من الحكم الجائر لا يبقى في دائرته السلبية إذا كانت هناك قضايا مهمة تتصل بحل مشكلات المؤمنين من خلاصهم، فيما لا يمكن فيها الحل إلا من هذا الطريق، وذلك في النطاق المحلي المحدود الذي لا يحمل أية إمكانية لعملية التغيير كما هو الحال في المرحلة التي كان

١- انظر: محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي.. المراجعات في التعددية والنهضة والتنوير، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص ٤٣.

٢- انظر: سليم الحسني، صراع الإرادات، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، بينات، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٤.

الإمام (ع) يعيش فيها أو في المراحل المماثلة لها»^(١).

ويضيف - مشدداً - إن قيمة الثقافة الإسلامية بأبعادها الروحية والرسالية، لا تنطلق من وصف القيمة الإسلامية حركة مثالية مطلقة، «بل ينطلق من وصفها حركة واقعية في واقع المصلحة الإنسانية في حدودها الطبيعية المتوازنة»^(٢).

٢- إن المعارضة السياسية قائمة على أساس الموازنة بين الفكر والعاطفة، كون الفكر بلا عاطفة - بحسب رأي السيد فضل الله - ويُقي الفكر راقداً مجرداً إلى جانب الكثير من الحقائق الموضوعية، ولا يمكن مدُّه بالحياة والحركة عبر تغذيته بجرعات من العاطفة، لأن الفكر عندما يمتد إلى دائرة الشعور والإحساس وإلى القلب، يصبح جزءاً من الذات، فيتحوّل إلى إيمان^(٣).

وإن مسألة العاطفة لها دور في التعبئة النفسية والفكرية، وفي البناء الحركي الإسلامي الذي يعدّه السيد فضل الله من أبرز شروط المعارضة السياسية، إذ يرى أن ارتباط الأمة (إيران) بقيادة الإمام الخميني كان له دور كبير في التعبئة النفسية في مواجهة الاستكبار، إذ وازن الإمام الخميني بين الواقع الغيبي المتمثل بالجانب الروحي، والانفتاح على الله عزل وجل، حتى يستطيع الناس أن يتماسكوا^(٤)، وأن تتحرك المسألة السياسية ضمن معادلة فكرية - حقوقية، وضمن مسارات يرسمها الولي الفقيه لا تُخل بمشروع الدولة الإسلامية، وحرية المعارضة السياسية، إذ يقول فضل الله: «تؤكد على أن للفقاهة دوراً في فهم المسائل السياسية بطريقة فقهية، وأن المسألة السياسية في كل خطوطها العامة

١- للمزيد انظر: محمد حسين فضل الله، تأملات في آفاق الإمام الكاظم (ع)، بيروت - دار التعارف للمطبوعات، (د، ت)، ص ٦٨، ٨٨.

٢- المصدر نفسه، ص ٥٠.

٣- انظر: محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٠، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢٠.

٤- انظر: محمد حسين فضل الله، الفقيه والأمة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

والتفصيلية يجب أن تخضع للخطوط العامة والتفصيلية»^(١).

وهذا يرى فضل الله أن مسألة المعارضة السياسية مكفولة في إطار الاجتهاد المتنوع المشروط بوحدة مصالح المسلمين^(٢).

وتأسيساً على ما تقدم نرى أن هناك دوراً للعاطفة والموازنة بين الأطر الفكرية وبين العاطفة، وهذه الموازنة توفر التواصل لحرية المعارضة، لكن هذه الموازنة مشروطة بإشراف الولي الفقيه لإدارة الحركة السياسية وضبطها على أساس الوعي والخبرة.

في حين يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى التأكيد أن إشكالية نظام الحريات لا يمكن أن يتحقق إذا ما وصفت السلطة نفسها حامية لتفسير معين للحقائق المختلف عليها، سواء كانت هذه الحقائق دينية أم سياسية أم فلسفية، فلن يتاح للمجتمع الذي تحكمه هذه السلطة أن يجرب التسامح المضموني سياسياً واجتماعياً^(٣).

بل يذهب أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى أبعد من ذلك، إذ يؤكد أن انخراط الملتزمين بالانتماء الإسلامي، لاسيما في الأحزاب الإسلامية ضمن إطار الوحدة الفكرية المذهبية، قد وصلوا إلى حالة من حالات التقاطع بسبب عصبية الانتماء، في حين أن المنهج الإسلامي يؤكد على ضرورة الانفتاح والتعاون مع الآخر^(٤).

٣- الانفتاح على الجماهير، وذلك بمعنى أن المعارضة السياسية يجب أن

١- المصدر نفسه، ص ١٩٣.

٢- المصدر نفسه، ص ٩٦، ٩٧.

٣- انظر: مجتهد شبستري، إشكالية في كتاب التسامح وجذور الالتسامح، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥.

٤- انظر: حسن عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف - دراسة في واقع الأمة الإسلامية، الكويت، مؤسسة

محمد رفيع معروف في الثقافية، ٢٠٠٤م، ص ٣٥٥.

تعيش قيادتها ضمن أجواء وهموم الجماهير، حتى تستطيع أن تصنع التكامل ما بين مفهوم الدولة، وتعزيز استراتيجية الدولة من خلال معالجة مشكلات الأمة، وتحقيق مكتسبات للجماهير، وأن لا تعيش القيادات السياسية في خطاها عقلية النخبة التي تجعل من المجتمع غاية لتحقيق برامج دعائية، وسياسات انتخابية، وبعبارة أدق: أن تعمل المعارضة السياسية على تأكيد معنى التكامل ما بين الدولة والمقاومة الشعبية، لا أن تعد المقاومة حالة متعارضة مع مفهوم الدولة، لتؤسس بذلك وحدة داخلية لها انعكاس إيجابي على رصانة القرار السياسي لمواجهة تحديات الكيان الإسرائيلي^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن مشروع المعارضة السياسية عند السيد فضل الله يقوم على التكامل ما بين مفهوم الدولة، وما بين الحرية الممنوحة للمعارض المضاد عموماً والإسلامي خصوصاً، وما بين الحق المشروع في منح الحرية للمعارضة، لاستقرار واستمرارية الدولة من منطلق فقهي - قانوني، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذا يقترب من رأي أحد المفكرين، والذي يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعبيراً عن منظومة جماعية حقوقية، يسعى الإنسان من خلالها للدفاع عن حريته ضد كل من يخرق النظام الاجتماعي، ومصادرة حريته ضمن النظام الإسلامي، ووفق ضوابط القانون الإلهي، ولا يعد ذلك عنفاً مرتكباً ضد حرية الآخرين^(٢).

وبناء على ما تقدم أعلاه، يرى المفكرون الإسلاميون المعاصرون - ومنهم السيد فضل الله - أن منطلق (الثورة - المقاومة) لا يتعارض مع مفهوم الدولة القائمة على المؤسسة والضوابط التي تحمي استمرار المقاومة داخلها، وهذا ما سنناقشه في المطلب الثالث تحت عنوان (إشكالات المعارضة السياسية).

١- انظر: محمد حسين فضل الله، خطبة صلاة الجمعة، قناة المسار الفضائية، بتاريخ ١٤/١١/٢٠٠٩م.

٢- انظر: حسن عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنّف، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢، ١١٣.

المطلب الثالث

إشكاليات حول المعارضة السياسية

أولاً: إشكالية الثورة والدولة

يشير البعض إشكالية مفادها أن المعارضة السياسية بعنوانها الثوري تتعارض مع مفهوم الدولة، لأن الثورة عندما تتحول إلى السير في خط الدولة، تفقد روحيتها وعمقها وصفاءها وطهارتها واندفاعها الشعبي^(١)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثورة تعتمد على أسلوب الحركة التي تتعارض مع مفهوم الدولة القائم على أساس طبيعة الاستقرار التي تفرضها واقعية الحلول الهادئة التي تضعها الدولة، بشكل يسيء إلى روحية النظام القائم على التغيير، وبمعنى آخر: إن من الضروري أن لا تتحول الثورة إلى دولة منظمة في قوانينها وعلاقتها مع الآخرين، لأن ذلك يعني الاستسلام بروحية النظام، وطبيعة الاستقرار التي تفرضها واقعية الحلول التي يضعها للمشكلات... التي قد تسيء إلى الدولة... مما لا ينسجم مع المبادئ الثورية^(٢).

ويجب السيد فضل الله موضحاً تلك الإشكالات بالنحو الآتي^(٣):

١- إن مصطلحي (الثورة) و(الدولة) مصطلحان غريبان على الأجواء الإسلامية العامة، بحسب العمق الفكري لما هو الخط الإسلامي في حركة الدولة الثورية كون الدعوة هي خط النظرية في خط الثورة، والدولة تمثل الميدان التطبيقي لحركة الإنسان لمنطق الحركة الثورية (الدعوة).

٢- إن الثورة تمثل عنوان التحرك لتهيئة الأوضاع الموضوعية لتحقيق منطق

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين منطق الثورة ومنطق الدولة، مجلة المنطلق، ع(٣٢)، بيروت، الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٨٧م، ص ٤.

٢- المصدر نفسه، ص ٦.

٣- المصدر نفسه، ص ١١.

التغيير، من خلال تنقية الأرضية الواقعية من العوامل المضادة والأوضاع المتعارضة لمفهوم الدولة، والتي تقع عليها مسؤولية تنظيم الأوضاع الإنسانية على أساس الواقع الرسالي.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن قول السيد فضل الله لا يرى تعارضاً منطقياً بين منطق الثورة ومنطق الدولة، بل يرى ويؤكد على أن هناك تكاملاً بين الثورة والدولة بشكل تمثل فيه الدولة قمة برامج الثورة، ولكن الفرق أن منطق الثورة ومنطق الدولة محكوم بالأولويات الواقعية، أو ما يعبر عنه بقاعدة التزاحم (الأهم فالمهم)، لضمان استقرارية ووجود الدولة التي تحمي الثورة المستمرة، إذ يعتقد السيد فضل الله أن بقاء الدولة على حساب إسقاط بعض مواقع الثورة - كما يصف السيد فضل الله في بعض المراحل - قد يهيئ لمستقبل ثوري يحقق دولة جديدة من خلال الثورة المستمرة^(١).

وبهذا الرأي يقترب السيد فضل الله مما أشار إليه السيد محمد باقر الصدر، الذي يرى أن مفهوم الثورة مفهوم رسالي قرآني، كون الثورة الحقيقية من وجهة نظره هي ثورة رسالية لا يمكن أن تنفصل عن الثورة الاجتماعية لمواجهة الطغيان، وهي عمل تغيري، وإعداد رباني للجماعة، لكي تستأنف دورها الصالح المتمثل بوصول المجتمع الإنساني نحو الكمال، الذي يعد أهم أدوار مسؤولية رسالات الأنبياء^(٢).

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن مفهوم الثورة في الفكر الإسلامي المعاصر، هو مفهوم قرآني قائم على أساس التعبئة الفكرية والنفسية للأمة، مع اختلاف الأدوار في طبيعة الآليات ما بين السلم والعنف، وبهذا تكون الثورة مفهوم فكري تعبوي لا تنفصل عن طبيعة المجتمع، وبهذا تختلف عن مفهوم الثورة من المنظور الغربي القائم على أساس العنف.

١- انظر: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢.

٢- انظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠، ١٥٢.

وتأسيساً على ما تقدم فإن السيد فضل الله يؤكد على أهمية التكامل ما بين وحدة الدولة وثقافة المقاومة بشكل إما يكون سلمياً متوقفاً على الدخول بالمجالس التشريعية^(١)، أو من خلال اعتماد أسلوب توجيه الرأي العام «من طريق مؤسسات إعلامية هادفة تعمل على نقد ثقافة الخرافة والتسطيح الفكري، الذي من شأنه أن يخلق التعصب الأعمى الذي إذا ما استمر على مستوى القيادات سوف يُسقط المعبد على الجميع»^(٢).

ثانياً: إشكاليات العلاقة بين المقاومة والدولة: في إطار الأنموذج اللبناني تشير الدول الغربية إشكالية مفادها أن المقاومة وفق المنظور الإسلامي هي طرح دموي يهدف إلى مصادرة حرية الإنسان واستقرار الدولة، لا سيما المقاومة اللبنانية، إذ أشار الرئيس الأمريكي الأسبق (جورج بوش) إلى «أن المقاومة المسلحة - حزب الله - دولة في داخل دولة»^(٣).

ويرد السيد فضل الله على هذه الإشكالية بالنحو الآتي:

أ- إن هذا الكلام مناف للواقع، لأن المقاومة من صميم الدولة، وسلاح المقاومة لم يحرك للضغط على الواقع الداخلي، بل كان سلاح حزب الله للدفاع عن الوطن، ولم يكن انتصار المقاومة انتصار لأجل الشيعة، بل كان لأجل ترسيخ مشروع المواطنة، والدفاع عن لبنان الوطن^(٤).

ب- إن المقاومة حق مشروع ضد الاحتلال، إذ يقول: «إن مقاومة الاحتلال هي أمر حضاري وشرعي من الناحية الإسلامية»^(٥).

- ١- مقابلة شخصية بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م، مصدر سبق ذكره. كذلك انظر: تقييم السيد فضل الله للتجربة البرلمانية بالبحرين. وانظر: مقابلة مع جريدة الوسط البحرينية، نشرتها جريدة بنات، ع(٢٧٦)، بتاريخ ٢٠٠٨/٧/٢٥م.
- ٢- انظر: محمد حسين فضل الله، لقاء متلفز مع محطة السومرية، مصدر سبق ذكره.
- ٣- انظر: محمد حسين فضل الله، خطاب المقاومة والنصر، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٦م، ص ١١٤.
- ٤- مقابلة شخصية مع السيد فضل الله، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٣م.
- ٥- انظر: محمد حسين فضل الله، إشراق العقل، ج ٢، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢.

ج- يميز السيد فضل الله بين الإرهاب والمقاومة من حيثية مشروعية المقاومة بوصفها تجسد حق الإنسان في تقرير مصيره، وعدم مشروعية الإرهاب على اعتبار أن الإرهاب هو اعتداء الإنسان على الإنسان في غير حال شرعي، ومصادرة حرية وإنسانية الإنسان الآخر، وحقه في الحياة لحسابات مادية^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن مسألة المقاومة عند السيد فضل الله، ومشروعية تكاملها من الناحية الدستورية والقانونية، يأتي من إدراك السيد فضل الله بكفاءتها النوعية في حماية الدولة اللبنانية، التي تعاني من هشاشة الدور المسؤول، سواء على المستوى الداخلي، أو على المستوى الدولي، مما يفرض أن تكون المقاومة بمثابة الجيش الاحتياطي لحماية الدولة.

والعنف هو حالة مشروعية إذا كان يتعلق بالدفاع عن حقوق الإنسان ومصالحه، ضمن الإطار المشروع، كخيار اختير بعد استنفاد كل الوسائل السلمية^(٢).

ومن خلال ما تقدم من معالجة لموضوع المعارضة السياسية عند السيد فضل الله نستنتج ما يلي:

١- إن مسألة المعارضة وحرية الأمة في تصحيح مسارات النظام السياسي، تبقى مسألة فكرية - فقهية بحاجة إلى نوع من التنظيم المؤسساتي الذي يفتقر إليه الفكر الإسلامي المعاصر بفعل انقطاع الدور الحضاري، وبسبب ممارسات السلطات الحاكمة التي أفضت إلى فراغ الوعي الحركي من مضمونه المتمظهر بثورة فكرية أخلاقية لها طابع سلمي، تصل إلى مستوى المأسسة النوعية من خلال أجهزة إعلامية ومؤسسات ثقافية تهدف لخلق الوعي.

٢- تبقى حرية المعارضة السياسية بحاجة إلى نوع من إسهامات المفكرين في

١- المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ١٣/٨/٢٠٠٨م.

تحديد مفاهيم الحرية السياسية، كمفهوم الحوار، وأدب الحوار السياسي.

٣- تشكل المعارضة السياسية فعلاً نوعياً مؤسساتياً قائماً على الأساليب السلمية، وليس أساليب العنف والعنف المضاد، وبهذا يبقى مشروع المعارضة السياسية عند السيد فضل الله مشروطاً بالقدرة المؤسساتية، والتكامل مع الخبرة المعاصرة في تحديد مفهوم الحاكم السياسي، وإشكالية الخبرة المعرفية بفعل التقدم لتقنية المعلومات، وهذه المسألة تبقى رهينة القدرة التجديدية التي يتميز بها الفكر السياسي الاثني عشري.

٤- يترك السيد فضل الله النهايات - في فكره السياسي خاصة فيما يتصل بالمأسسة في مسألة المعارضة السياسية الرقابية الشعبية - مفتوحة، لأن عنصر الزمن له تأثير في تحديد نوع الآليات، كونه يرى نفسه مفكراً إسلامياً حداثياً، وإن أي تحديد للمنظومة المؤسساتية سيلزمه بآليات قد تتعارض مع فكره الحركي، ومن ثم سينتهي مشروعه ويتجمد إذا ما ألزم نفسه بالأدوات التنظيمية.

الختامة

انتهت الدراسة حول الفكر السياسي للسيد محمد حسين فضل الله - من خلال المحاور التي تم تناولها ودراستها في هذه الرسالة - إلى جملة من الاستنتاجات والخلاصات المكثفة، وإبراز هذه المحاور نظراً تبعاً:

١- انطلاقاً من البيئة التي نشأ فيها السيد محمد حسين فضل الله، والتي مثلت بيئتين مهمتين في حياته، تمثلتا بالبيئة النجفية الدينية، والبيئة اللبنانية المتصلة بها، بما فيها من تنوع مجتمعي مترابط، شكلتا بشكل واضح ومتجاذب الفكر السياسي الإسلامي للسيد فضل الله، وساعدتا في بلورة رؤاه الإسلامية المتفاعلة والممتزجة مع مشروع السياسي، المتميز بالواقعية والحيوية الحضارية الإنسانية، وبجملة أدق: كان للبيئة النجفية الأثر الأساس في تثبيت وتأسيس الثوابت الدينية الإسلامية والمذهبية والفكرية للسيد فضل الله من جانب، وللبيئة اللبنانية الدور الفاعل في احتواء وتفعيل هذه الثوابت، وكيفية الأخذ بها لتفاعل مع بيئة مختلفة عن ما هو موجود في بيئته النجفية، دون أدنى تعارض أو تصادم بين البيئتين، مما أضفى على فكره السياسي والإسلامي صفتي (الأصولية الدينية، والتجديد الديني) بشكل متوافق.

٢- شكلت التنشئة الاجتماعية للسيد محمد حسين فضل الله، عاملاً آخر - فضلاً عن عامل البيئة وإفرازاتها - في تشكيل الفكر السياسي الإسلامي خاصة، والفكر الإنساني عامة لديه، من خلال مراحل هذه التنشئة التي

تعاونت مع عدة مستويات للتأثير، فمن جانب كان الوسط الديني المحيط بالسيد فضل الله من أبرز المؤثرات في تشكيل مقدمات الوعي الديني واتجاهاته المتسقة مع هذا المحيط، ومن جانب آخر كان للتعليم الحوزوي المتأثر بهذا المحيط دوراً آخر في بلورة وعيه الديني، وكان لأسرته - والتي هي أسرة علمية دينية لها مرتكزات وجذور في طلب العلوم الدينية - أثرٌ بالغ من خلال تأثر السيد فضل الله بوالده المرجع الديني آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، والذي غرس وجسد في نجله روح التسامح واللقاء مع الآخر، ومن خلال تأثره روحياً بعمه (شقيق والده) المرجع الديني آية الله محمد سعيد فضل الله، فضلاً عن تأثير أساتذته الآخرين مثل المرجع الكبير السيد محسن الحكيم، الذي أضاف لفكر السيد فضل الله بعداً دينياً، وبعداً إنسانياً منفتحاً من خلال علاقة القربى المتمثلة بقراءة المصاهرة، كما أضاف له السيد أبو القاسم الخوئي بعداً مضافاً في اتجاه الممارسة الدينية من خلال إجازته له بالعمل كوكيل عام له في مقتضيات الأمور الفقهية في لبنان.

هذه المستويات الاجتماعية المتنوعة فكرياً والغزيرة علمياً، والتي التقت مع فكر وتوجه وتنشئة السيد فضل الله، وكانت قطباً إيجابياً في إدراك بواعث الفكر السياسي الإسلامي من الباحثين في مضامين هذا الفكر للسيد فضل الله، وهذا ما يستوجب على المشتغلين بفكره خصوصاً، أو المشتغلين بالفكر السياسي المعاصر عموماً، طرح دراسات أكاديمية راصدة لمدى أهمية وتأثير الجانب البيئي الاجتماعي على صياغات وتحديد وتشكيل معالم الفكر والسلوك السياسي للمفكر.

٣- يعد السيد فضل الله من المشاركين في بعث الحركة الإسلامية

التجديدية برافديها الديني والثقافي العصري في العراق، والتي ولدت ونمت في مدينة النجف الأشرف التي كانت البذور الأولى لهذه الحركة فيها من خلال متدى النشر ونشاطاته، الذي كان السيد فضل الله أحد أعضائه البارزين، مما زاد عليه بعداً حركياً إسلامياً تجديدياً واقعياً في بواكير حياته، أسهم بشكل وبآخر في نمو الفكر السياسي لدى السيد فضل الله.

٤- يعد السيد محمد حسين فضل الله من المفكرين الإسلاميين الذين تميزوا بتفاعلهم على الصعيد الفكري مع حزب الدعوة وقياداته، خصوصاً بعد استشهاد السيد محمد باقر الصدر، على الرغم من رفض السيد فضل الله الارتباط عضوياً وحركياً مع حزب الدعوة، وحتى روحياً وإرشادياً مع حزب الله اللبناني، إلا أن قيادات هذه التنظيمات وأقطابها يرون وبشكل واضح في آراء السيد فضل الله وتنظيراته على صعيد النظرية السياسية - وحتى الفقهية - رافداً حركياً ومحورياً فاعلاً في السلوك السياسي التنظيمي لهذين الحزبين، وما يستتبع هذه العلاقة من تفاعلات ونتائج، تضيف للباحث في فكر السيد فضل الله رؤية معينة في إمكانية تحديد اتجاهاته السياسية في إطار بناء النظرية السياسية الإسلامية، واتجاهاتها في الفكر الإسلامي.

٥- يتضح أن النظرية السياسية الإسلامية عند السيد محمد حسين فضل الله من الممكن أن تركز على مباني الآليات الديمقراطية من انتخابات، ودستور، ومجالس نيابية... إلخ، فيما لو استعملت هذه الآليات ووظفت بنحو يسهم في صياغة ما تصبو إليه الشريعة الإسلامية، من حقوق الإنسان، وحفظ النظام العام في المجتمع والأمة الإسلامية، مما يترتب على ذلك إقراره بإمكانية تبني الحداثة والتجديد في نقد التراكم المعرفي للحضارة

الإسلامية، مع الإبقاء على الثوابت الفكرية والدينية الأصيلة المتمثلة بالعتيدة، مما يجعل السيد فضل الله من المفكرين الإسلاميين الذين ينادون بضرورة التوفيق بين المتطلبات الإسلامية وثوابتها، وبين متطلبات الحضارة الإنسانية وإفرازاتها الوضعية.

٦- يؤمن السيد محمد حسين فضل الله بالتعددية السياسية في إطار المجتمع الإسلامي، إذا كان في عناصر هذه التعددية ومؤسساتها مشاريع لصيانة الوحدة الإسلامية، مما يجعله رافضاً للتنظيمات الخارجة عن تأسيس مثل هكذا مشاريع، كالمنظمات والعناصر المليّة أو المذهبية، مع تركه هامشاً واسعاً للتعددية المذهبية، والقبول بها، لا بل التعايش معها في إطار يحفظ وحدة الأمة الإسلامية، والمتنظمات المذهبية والدينية الأخرى المتعايشة ضمن إطار الأمة، وهذا ناتج عن تأثره بالبيئة اللبنانية التي عاش فيها ولا يزال في إطار التعدد المؤسساتي والمذهبي سوياً.

٧- تميز فكر السيد محمد حسين فضل الله بالزرعة العقلانية في ضوء تعاطيه المباشر مع المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم والسنة)، وتأكيديه بشكل دائم على أهمية العلاقة والصلة بين الإسلام كشريعة، وقدرتها (الشريعة) على أن تؤسس نظام سياسي يقوم على العدالة واحترام كرامة الإنسان.

٨- في إطار استكمال النظرية السياسية الإسلامية عند السيد محمد حسين فضل الله يؤمن بولاية الفقيه (المقيّدة) إذا صح التعبير، وذلك بعدم إيمانه بالولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط المتصدي لأمر الولاية مع إمكانية قيام ذلك تجاوباً لمتطلبات ضرورية، إذ يرى أن مهمة ولاية الفقيه

السياسية تتجسد بحفظ النظام العام وبشكل مطلق، مع إيمانه من جهة أخرى بنظام الشورى، ويجدواها من الناحية النظرية، لكنه بالمقابل يرحح عملياً نظرية الولاية، خاصة إذا تعطلت الشروط الموضوعية لقيامها.

كذلك هو يذهب كما ذهب السيد الشهيد الصدر الأول إلى نظريته الأخيرة (ولاية الفقيه والشورى)، أي ضرورة تدخل الشورى - إن تمكنت - بالتجاوب والتفاعل مع منطلقات نظرية ولاية الفقيه لقيادة الأمة الإسلامية، والإيمان بجدواها لو كانت في إطار (المؤسسة)، لذلك نحن نعتقد بأن إقرار وتبني السيد فضل الله لمشروع المؤسسة لنظرية الشورى يعد أمراً مقبولاً، وتحولاً نوعياً في تأكيد التنوع في طرح المشروع الإسلامي مع اختلاف في أدوات الطرح، مما يضيف على المهتمين بفكر السيد فضل الله طرح تحركات قانونية قائمة على المؤسساتية لتفعيل نظام الشورى، وهذا يؤدي إلى ضرورة طرح الجديدة والواقعية في حل مشكلات ومعوقات ومعطلات البناء المؤسساتي (المرجعية المؤسسة)، كونها الخيار الأمثل من أجل عدم ضياع الجهود الفكرية التي تطرح من المفكرين الإسلاميين، فتفعيل المؤسسة بإيجاد المؤسسات الشورائية يخلف واقعاً حالة من التواصل ما بين الأجيال، ويسهم في قوة علاقة أهل الخبرة (الأمة) مع الفقيه، ولكي تكتمل الصورة نحو فهم أفضل لأطروحة السيد فضل الله حول مؤسسة الشورى ودورها.

٩- استكمالاً للفقرة أعلاه يراوح السيد محمد حسين فضل الله بين الإقرار النظري بمشروعية التعددية للولي الفقيه (ولاية الفقهاء)، وليس الفقيه الواحد من جانب، ومن جانب آخر يعترف ويقر بتأييده الواقعي

للانضواء تحت ولاية الفقيه الواحد إذا أضر التعدد بالمصلحة العامة، هذه المروحة والانتقال من تأكيد حالة أخرى ضمن مستويات نظرية من نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهي نظرية ولاية الفقيه، تجعل الباحثين والمهتمين - في مثل هكذا مواضيع فكرية تتعلق بمفكرين إسلاميين لهم وجهات نظر متعددة، ضمن رؤى مختلفة أو متفقة حول طرح فكري معين - بحاجة إلى تفعيل الدراسات المختصة في الفقه المقارن، وعلى مستوى علمي وأكاديمي، لإزالة أي غموض أو التباس وتشابك وخلط حول أطروحات هؤلاء المفكرين - والسيد فضل الله واحد منهم - لكي تتميز رؤيته وأطروحاته بمثل هكذا اتجاهات مهمة، وبذلك التأسيس الفقهي المقارن أكاديمياً يساعد على هذا التميز، خصوصاً أن هناك التباسات مثارة حول فكره السياسي المستند إلى تخرجات منظومته الفقهية.

١٠- يقر السيد محمد حسين فضل الله بولاية الفقيه والشورى كنظام للحكم الإسلامي لاعتبارين:

أ- تأكيد ثوابته الفكرية المستمدة من خلال نظرية النص بشكل يضمن سلامة علاقته مع أقطاب النظام الإسلامي المعاصر، أي متطلبات التوفيق التي ذكرناها سابقاً.

ب- إن السيد فضل الله يتمتع بمقبولية في الأوساط اللبنانية المتنوعة، فهو يحاول الحفاظ على العمق الإسلامي للإفادة منه في استمرار المقاومة، مع التأكيد على الاستقلالية الفكرية والسياسية للبنان، والإفادة من الخيارات المتاحة في ضوء الساحة اللبنانية، بشكل يضمن تحقيق تجربة إسلامية تتوافق عليها الأطراف اللبنانية مستقبلاً.

فيما يتعلق بالفقرة (أ) فهي قد تفسر لنا عدم ذهاب السيد فضل الله إلى تحديد آليات العزل السياسي للحاكم الإسلامي، سواء في إطار نظرية الشورى أو ولاية الفقيه، ولا طرح معالجات حل إشكالية الدور الرقابي في ظل النظام السياسي، وهذا بدوره قد يمنع الرقابة من تفعيل دورها في تشخيص ضعف أو فقدان الحاكم السياسي للشروط أو أي معوقات أخرى، من خلال ما يستعمله (الحاكم) من صلاحيات أو سلطان سياسي من خلال الفتوى في تقويض حركة المعارضة للقيادة.

١١- يؤمن السيد فضل الله بمشروعية إقامة وطن إسلامي، وما يترتب على هذه المشروعية من إقرار للحدود الجغرافية، والإقامة الفعلية في ظل الوطن على سبيل الإقرار التعايشي مع هذه الأوضاع الطارئة، وليس الإقرار على نحو فكري من المسلمات.

١٢- إن السيد فضل الله - انطلاقاً من إشكاليات العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في إطار النموذج اللبناني - يؤسس لعلاقة حقيقية مع غير المسلم بوصفه مواطن على أساس وحدة النوع الإنساني، ومشروعية التعدد من الناحية الإسلامية، «إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»، وتأكيد البعد الإنساني للعلاقة مع الآخر، وفق التسخير الذي يعد من أهم شروط إعمار الأرض، والتي تعد من أهم مسؤوليات واشتراطات نظرية الاستخلاف.

١٣- يحاول السيد فضل الله تجسيد العلاقة بين الحاكمية التشريعية وأوليات السيادة الشعبية، لتأكيد البعد المدني لمفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال الإقرار بعدم التعارض بين البناء

المؤسساتي (المأسسة المعاصرة)، وبين ثوابت الفكر الإمامي الاثني عشري حول السلطة وممارستها ووظيفتها وشرعيتها وتداولها وشكلها، من خلال إيمانه بأهمية وجود المجالس الشعبية (النيابية)، ومؤسسات المجتمع المدني، التي تؤسس لحق الرقابة الشعبية، وشرعية المعارضة السياسية لمراقبة فاعلية أداء النظام السياسي، وحق الأمة في انتخاب صناع القرار، وعزل الحاكم السياسي إذا عجز عن أداء وظائفه بشكل يخدم المجتمع، هذا التأكيد للبعد المدني للدولة مع ضرورات التوفيق بين الأصالة والتجديد والمأسسة الشورائية، تحتاج إلى رسم دور إيجابي للمؤسسات الأكاديمية، لتأخذ مجالها في التنظير لهذه المتطلبات التوافقية من جهة، وما للأخيرة (المؤسسات الأكاديمية) من دور مهم لطرح دراسات للتقريب بين المذاهب الإسلامية من وجهة نظر الفكر السياسي الاثني عشري، والفكر السياسي للمدارس الأخرى، لحل إشكالية الاجتهادات المذهبية، خصوصاً فيما يتعلق بالسلطة السياسية وممارستها داخل المجتمع الإسلامي، لتقليل الفجوات التي تنعكس إيجابياً على المنظومات القانونية، التي لها أثر كبير في تحديد الهوية السياسية للدولة الإسلامية، ومنظومتها التشريعية، لاسيما فيما يتعلق بمصدرية الإسلام في التشريع، وإشكالية الملكية أو الفقه الاقتصادي وتشريعاته، هذا التقريب لو تم سيؤدي بالضرورة إلى رسم وتحديد آليات المحافظة على الثوابت الشرعية، والتطور الحضاري المدني الإنساني، مما يضيفي للدولة الإسلامية بعداً إسلامياً من جهة، وبعداً مدنياً مؤسساتياً متجاوباً مع الضرورات الحيوية والتطور الحاصل في العالم من جهة أخرى.

١٤- وأخيراً نقول وبشكل مؤكد إن السيد محمد حسين فضل الله بمطارحاته الفكرية السياسية، يركز على أهمية وضرورة المراجعة المستمرة

لثواب المنظومة الإسلامية، وضرورة الاستجابة لمتغيرات الظروف الزمانية والمكانية، فلم تعد المنظومة الإسلامية قائمة على الواحدية في إدارة الشأن السياسي للأمة، بل هي عملية مؤسساتية مترابطة، وتخضع لتراكم من التجارب ما بين الانقطاع والاستمرار، الذي يفرض على المهتمين بفكر السيد محمد حسين فضل الله العمل على تأكيد مسألة مهمة، وهي أن على الفقيه أن ينشئ علاقة واقعية بين الفكر الإسلامي والفعل المؤسساتي النوعي، وفق علاقة مؤسساتية تضامنية بين أهل الخبرة ومحددات الاجتهاد الفقهي للفقهاء الاثني عشري.

* * *

المصادر

١- القرآن الكريم

أولاً: الكتب العربية والمترجمة:

- ٢- إبراهيم العبادي وآخرون، التعددية السياسية إرث الماضي ورهان المستقبل في كتاب الإسلام المعاصر والديمقراطية، ط١، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٤م.
- ٣- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ط (بلا)، بيروت - دار إحياء التراث العربي (د، ت).
- ٤- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج١٩، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت - دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م.
- ٥- ابن منظور، لسان العرب، تقديم عبد الله العلايلي، ج٦، ط (بلا)، بيروت - دار لسان العرب، (د، ت).
- ٦- ابن منظور، لسان العرب، ج٣، بيروت - دار إحياء التراث العربي، (د، ت).
- ٧- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، (د، م)، (د، ن)، (د، ت).
- ٨- أحمد البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق محمد حميد الله، ط (بلا)، القاهرة - (د، ن)، ١٩٥٩م.
- ٩- أحمد جيهان بزرگ، ولاية الفقيه - قراءة تاريخية، ترجمة دلال عباس، كتاب المنهاج، مجموعة باحثين، ع(١٠)، بيروت - مؤسسة الغدير، ٢٠٠١م.
- ١٠- أحمد حسين يعقوب، النظام السياسي في الإسلام، ط (بلا)، لندن - دار الفجر، (د، ن).
- ١١- أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي.. من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط١، لندن - دار الشورى للدراسات والإعلام، ١٩٩٧م.

- ١٢- أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، ط١، الكويت - المجلس الوطني للثقافة، ١٩٨٧م.
- ١٣- إسماعيل خليل أبو صالح، السيد محمد حسين فضل الله شاعراً، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م.
- ١٤- إسماعيل الفقيه، وضاح الحلو، أسئلة وردود من القلب، ط٣، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.
- ١٥- أفانا سيف، في الشيوعية العالمية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط٢، بيروت - منشورات الغراي، ١٩٧١م.
- ١٦- الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية - ولاية الفقيه، ط٢، طهران - مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ٢٠٠٢م.
- ١٧- برهان غليون، ومحمد سليم العوا، حوارات لقرن جديد، النظام السياسي في الإسلام، ط١، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، سوريا، ٢٠٠٤م.
- ١٨- بلا مؤلف، الحياة السياسية لأئمة أهل البيت (ع)، رقم (١٤)، ط (بلا)، قم - مؤسسة المعارف الثقافية، (د، ت).
- ١٩- بلا مؤلف، المرجعية المقدسة.. إنجاز وآمال، ط٣، (د، م)، الدائرة الإعلامية لمكتب السيد محمد حسين فضل الله للخدمات الاجتماعية، ٢٠٠٥م.
- ٢٠- ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي.. علاقات التفاعل والصراع، ط١، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- ٢١- جعفر الشاخوري، مرجعية المرحلة وغبار التغيير، ط٢، بيروت - دار الأمير، ١٩٩٨م.
- ٢٢- جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط١، بغداد - دار الروابي، ٢٠٠٥م.

- ٢٣- جمال سنكري، مسيرة قائد شيوعي.. السيد محمد حسين فضل الله، ترجمة آصف ناصر، ط ١، بيروت - دار الساقى، ٢٠٠٨م.
- ٢٤- جهاد الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي.. دراسة لأبرز الاتجاهات الفكرية، ط ١، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ١٩٩٣م.
- ٢٥- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة راشد البراوي، الكتاب الخامس، ط (بلا)، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١م.
- ٢٦- جيفري روبرتس والسفير إدواذز، المعجم الحديث للتحليل السياسي، ترجمة سمير الجلبي، بيروت - الدار العربية للموسوعات، ١٩٩٩م.
- ٢٧- حسن إبراهيم شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ج ٣، قم - باقيات، ١٤٢٣هـ.
- ٢٨- حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، ط ١، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣م.
- ٢٩- حسن الترابي، السياسية والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط ٢، بيروت - دار الساقى، ٢٠٠٤م.
- ٣٠- حسن الصفار، التنوع والتعايش، بحث في تأصيل الوحدة الاجتماعية، ط ٣، دمشق - دار التآخي، ٢٠٠٤م.
- ٣١- حسن عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف، ط ١، الكويت - مؤسسة محمد رفيع معرفي الثقافية، ٢٠٠٤م.
- ٣٢- حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، ط ١، لندن - دار الرافدين، ٢٠٠٦م.
- ٣٣- حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، ط ٢، لندن - دار الإسلام، ١٩٩٩م.
- ٣٤- حسين الحلاني، قبس من حياة السيد أبي القاسم الخوئي، ط (بلا)، بيروت - مؤسسة المنار، ١٩٩٢م.

- ٣٥- حسين الشاكري، موسوعة المصطفى والعترة (ع)، ج ١، ط ١، إيران - دار الهادي ١٤١٧هـ.
- ٣٦- حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج ١، ط ١، قم - منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٧- حسين عمر، مبادئ المعرفة الاقتصادية، ط ١، الكويت - منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٩م.
- ٣٨- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط ٢، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م.
- ٣٩- خالد اللحام، قضايا إسلامية معاصرة، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.
- ٤٠- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط ١، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.
- ٤١- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان، ط ٢، إيران - منشورات طليعة النور، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢- رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، بغداد - بيروت معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦م.
- ٤٣- روجي البعلبكي، المورد القريب - قاموس عربي، إنكليزي، ط ١٧، بيروت - دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م.
- ٤٤- سامي البدري، الإمام الحسين (ع)، الظلامة الفاتحة الهادية، ط ١، بغداد - دار طور سنين، ١٤٢٥هـ.
- ٤٥- سلوى العمدة، الشهيد في التاريخ والأيدولوجيا، ط ١، بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م.
- ٤٦- سليم الحسني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، دراسة وحوار مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٣، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٤م.

- ٤٧- سليم الحسيني، صراع الإرادات، دراسة في الفكر الحركي للسيد محمد حسين فضل الله، ط٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٥م.
- ٤٨- سهام حمية، المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي، دراسة في فكر السيد محمد حسين فضل الله، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.
- ٤٩- سمير أمين، برهان غليون، حوار حول الدولة والدين، ط١، المغرب - المركز الثقافي والعربي - الدار البيضاء، ١٩٩٦م.
- ٥٠- الشريف الرضي (الجامع)، نهج البلاغة، تصحيح محمد الدشتي / ط٣، قم - مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.
- ٥١- شلبي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، ط١، بيروت - دار النهار، ١٩٩٨م.
- ٥٢- شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، ط١، لندن - دار الحكمة، ٢٠٠٠م.
- ٥٣- صابرينا ميرفان، حركة الإصلاح الشيعي، ترجمة هيثم الأمين، ط١، بيروت - دار النهار، ٢٠٠٣م.
- ٥٤- صادق الأسود، عبد الرضا الطعان، مدخل إلى علم السياسية، ط (بلا)، بغداد - دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م.
- ٥٥- صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، أسسه وأبعاده، بغداد - دار الحكمة، ١٩٩١م.
- ٥٦- صادق الشيرازي، السياسة من واقع الإسلام، كربلاء، منشورات دار صادق، ٢٠٠٥م.
- ٥٧- صدر الدين القبانجي، مدخل إلى علم السياسة من وجهة نظر إسلامية، ط (بلا)، النجف - الجامعة الإسلامية (د، ت).
- ٥٨- صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية.. حقائق ووثائق، ط١، دمشق - المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٩م.

- ٥٩- طارق الهاشمي، الأحزاب السياسية، بغداد - مطابع التعليم العالي، ١٩٩٠م.
- ٦٠- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي ط ١، فرجينيا، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.
- ٦١- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، بيروت - دار الهادي، ٢٠٠٣م.
- ٦٢- طه حسين، الفتنة الكبرى، عثمان بن عفان، ج ١، ط (بلا)، القاهرة - دار المعارف، (د، ت).
- ٦٣- عبد الحسين أحمد النجفي، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج ١، ط ٤، بيروت - دار الكتاب العربي، ١٩٧٧م.
- ٦٤- عادل القاضي، أحمد أحمد، دنيا الشباب، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، ط ٤، بيروت - مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٩٩٨م.
- ٦٥- عادل القاضي إعداداً، محاضرات ومطارحات في العقيدة والتربية والفقهِ والسيرة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق مع السيد محمد حسين فضل الله، قم (د، ن)، ٢٠٠٧م.
- ٦٦- عبد الحميد نجيب، عصر الخلفاء الراشدين، ط ٣، القاهرة - دار المعارف، ١٩٦٧م.
- ٦٧- عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي، ط ١، الكويت - دار السلفية، ١٩٨٦م.
- ٦٨- عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج ١، ط (بلا)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٨م.
- ٦٩- عبد المنعم الغزالي، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في العالم، ط (بلا)، بيروت - مكتبة النهضة، (د، ت).
- ٧٠- علاء الدين علي المتقي الهندي، كثر العمال، تفسير بكر حياتي، تصحيح

- صفوة السقا، ج ٦، ج ٨، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩ م.
- ٧١- علي بن الحسين السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، تحقيق محمد محيي الدين، ط ٣، (د، م)، (د، ن)، ١٩٥٨ م.
- ٧٢- علي بن الحسين السعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق سعيد اللحام، ط ١، بيروت - دار الفكر، ٢٠٠٥ م.
- ٧٣- علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي المنوع، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ٧٤- علي الخاقاني، شعراء الغري، ط (بلا)، بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات، (د، ت).
- ٧٥- علي السيستاني، المسائل المتخبة، ط ٩، بيروت - دار المؤرخ العربي، ١٩٩٦ م.
- ٧٦- علي شريعتي، الإمام علي ومحنة الثلاث، ترجمة علي الحسيني، ط ١، بيروت - دار الأمير، ٢٠٠١ م.
- ٧٧- علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، قم - بيك فذك، ٢٠٠٦ م.
- ٧٨- علي المؤمن، سنوات الجمر، مسيرة الحركة الإسلامية من ١٩٥٧ - ١٩٨٧ م، ط ٣، بيروت - المركز الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث والترجمة، ٢٠٠٤ م.
- ٧٩- علي محمد النقوي، الإسلام والقومية، ط ١، طهران - رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م.
- ٤٥- غادامير هانز جورج، بداية الفلسفة، ليبيا - دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢ م.
- ٨٠- غالب الشابندر، الآخر في القرآن، ط (بلا)، بغداد مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٥ م.

- ٨١- غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ٨٢- فاضل الصفار، الحرية السياسية، دراسة مقارنة في العالم والضمانات، ط١، بيروت - دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.
- ٨٣- فاضل الموسوي، لمحات في أصول العقيدة الإسلامية، ط (بلا)، قم - مركز الرسالة، ١٤٢٣هـ.
- ٨٤- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط١، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.
- ٨٥- كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، ط٢، إيران - مطبعة الظهور، ١٤٢٧هـ.
- ٨٦- كاظم الحائري، المرجعية والقيادة، ط١، قم - مكتب السيد كاظم الحائري، ١٩٩٨م.
- ٨٧- مجموعة من الباحثين، المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين، ط١، دمشق - الاستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية، ١٩٩٢م.
- ٨٨- مجموعة باحثين، آراء في المرجعية الشيعية، ط١، بيروت - دار الروضة، ١٩٩٤م.
- ٨٩- مجموعة من الباحثين، الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد: محمد الحسيني، ط٢، بيروت - مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م.
- ٩٠- مجموعة من الباحثين، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، علي خليفة الكواري محرراً، ط١، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- ٩١- مجموعة باحثين، التسامح وجذور اللاتسامح، ط١، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٥م.
- ٩٢- مجموعة من الباحثين، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، مجموعة

- مقالات، ترجمة: خليل العصامي، ط١، طهران - مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- ٩٣- مجموعة من الباحثين، كتاب الديمقراطية والإسلام المعاصر، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٤م.
- ٩٤- محمد أحمد صالح أبو الطيب، الإمام حسن البناء، قراءة في مشروعه السياسي، مطبعة الوفاء، من قضايا تجديد فكر المسلمين، بغداد، ٢٠٠٦م.
- ٩٥- محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين (ع)، (النظرية - الموقف - النتائج)، ط٢، النجف - المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ١٤٢٥هـ.
- ٩٦- محمد باقر الحكيم، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، ط٢، النجف - المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ١٤٢٥هـ.
- ٩٧- محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين، ط٣، النجف - مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ١٤٢٥هـ.
- ٩٨- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ط١، قم - مركز الأبحاث والدراسات، ١٤٢٤هـ.
- ٩٩- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المدرسة الإسلامية رسالتنا، ط٢، قم - مركز الأبحاث للدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٤هـ.
- ١٠٠- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط٣، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م.
- ١٠١- محمد بن بكر الرازي، مختار الصحاح، ط (بلا)، الكويت - دار الرسالة، ١٩٨٣م.
- ١٠٢- محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ط١، القاهرة - دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
- ١٠٣- محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ط١، قم - مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ.

- ١٠٤- محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٤، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ٤، القاهرة - دار المعارف، (د، ت).
- ١٠٥- محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٣، تحقيق علي مهنا، ط ١، بيروت - مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٨م.
- ١٠٦- محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ط ٣، طهران - دار الكتب الإسلامية (د، ت).
- ١٠٧- محمد تقي المدرسي، أحكام الإسلام، ط ٢، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠٠٣م.
- ١٠٨- محمد تقي المدرسي، الإمام علي (ع) قدوة وأسوة، ط ١، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠٠٤م.
- ١٠٩- محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، كربلاء - دار محبي الحسين (ع)، ٢٠٠٤م.
- ١١٠- محمد الجزائري، محمد حسين فضل الله.. أمة في رجل، ط (بلا)، بيروت - دار الكاتب العربي، (د، ت).
- ١١١- محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي.. مرجعيات في التعددية والنهضة والتنوير، ط ١، بيروت - دار الهادي، ٢٠٠٣م.
- ١١٢- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ط ١، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٦م.
- ١١٣- محمد الحسيني، محمد باقر الصدر.. حياة حافلة وفكر خلاق، ط ١، قم - قلم مكنون، ١٤٢٨هـ.
- ١١٤- محمد الحسيني، السيد محمد حسين فضل الله مفسراً، ط ١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤م.
- ١١٥- محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، ط ١،

كربلاء - دار محيي الحسين (ع)، ٢٠٠٤ م.

- ١١٦- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية.. ما لها وما عليها، إعداد: نجيب نور الدين، ط (بلا)، (د، م) دار التوحيد، (د، ت).
- ١١٧- محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام، ط (بلا)، بيروت - دار الملاك (د، ت).
- ١١٨- محمد حسين فضل الله، تأملات في آفاق الإمام الكاظم (ع)، ط (بلا)، بيروت - دار التعارف، (د، ت).
- ١١٩- محمد حسين فضل الله، إرادة القوة، ط (بلا)، (د، ت)، مطبعة يعسوب، (د، ت).
- ١٢٠- محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، ط (بلا)، (د، م) المركز الثقافي الإسلامي، ١٤١٧ هـ.
- ١٢١- محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، ط ٦، بيروت - دار الملاك، ١٤١٨ هـ.
- ١٢٢- محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في خط الإسلام، ط ١، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥ م.
- ١٢٣- محمد حسين فضل الله، على شاطئ الوجدان، ط ١، بيروت - دار رياض الريس، ١٩٩٠ م.
- ١٢٤- محمد حسين فضل الله، حوار مع طلاب جامعيين، شباب لبنان بين أصدقاء الحرب وآفاق المستقبل، ط ١، بيروت - دار المجتبي، ١٩٩٣ م.
- ١٢٥- محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد (٤)، ط ١، قم، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٥ م.
- ١٢٦- محمد حسين فضل الله، الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء، ط (بلا)، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧ م.

- ١٢٧- محمد حسين فضل الله، المرجعية وحركة الواقع، ط (بلا)، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م.
- ١٢٨- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١، إعداد: عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م.
- ١٢٩- محمد حسين فضل الله، صلاة الجمعة منبر ومحراب، توثيق خطب عام ١٩٨٨م، ط ١، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م.
- ١٣٠- محمد حسين فضل الله، الإسلاميون والتحديات المعاصرة، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٧م.
- ١٣١- محمد حسين فضل الله وآخرون، الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد: محمد الحسيني، ط ٢، بيروت - مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م.
- ١٣٢- محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط تمرد على ثقافة الخوف، ط (بلا)، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م.
- ١٣٣- محمد حسين فضل الله، الفتاوى الواضحة، ط ٢، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م.
- ١٣٤- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ٢، إعداد: عادل القاضي، ط ٤، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٨م.
- ١٣٥- محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ط ٦، بيروت - مؤسسة بهمن، ١٩٩٨م.
- ١٣٦- محمد حسين فضل الله، الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، ط (بلا)، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٩م.
- ١٣٧- محمد حسين فضل الله، بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، ج ١، إعداد: شفيق الموسوي، ط ١، بيروت - دار الملاك، ١٩٩٩م.

- ١٣٨- محمد حسين فضل الله، أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ١٣٩- محمد حسين فضل الله، الفقيه والأمة.. دراسة في أبعاد الفكر الحركي للإمام الخميني، إعداد: مصطفى الشوكي، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ١٤٠- محمد حسين فضل الله، يا ضلال الإسلام، رباعيات، تقديم عبد الهادي الفضلي، ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ١٤١- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٦، إعداد: عادل القاضي، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ١٤٢- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٧، إعداد: عادل القاضي، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٠م.
- ١٤٣- محمد حسين فضل الله، أمراء وقبائل.. خفايا وحقائق، إعداد: نجيب نور الدين، ط١، بيروت - رياض الريس، ٢٠٠١م.
- ١٤٤- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٨، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٤٥- محمد حسين فضل الله، قصائد الإسلام والحياة، ديوان شعري، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٤٦- محمد حسين فضل الله، مسائل عقائدية، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٤٧- محمد حسين فضل الله، حوارات في الفكر والسياسية والاجتماع، إعداد: نجيب نور الدين، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٤٨- محمد حسين فضل الله، مفاهيم إسلامية عامة، ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.

- ١٤٩- محمد حسين فضل الله، الإنسان والحياة، إعداد: وتنفيذ شفيق الموسوي، ط٣، بيروت دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٥٠- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، ط٤، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠١م.
- ١٥١- محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت (ع)، ج١، ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.
- ١٥٢- محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت (ع)، ج٢، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م.
- ١٥٣- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج٩، إعداد: عادل القاضي، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.
- ١٥٤- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٠، إعداد: عادل القاضي، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.
- ١٥٥- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(١١)، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.
- ١٥٦- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(١٢)، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٢م.
- ١٥٧- محمد حسين فضل الله، إضاءات إسلامية، ط١، بيروت - دار النهار، ٢٠٠٣م.
- ١٥٨- محمد حسين فضل الله، المقدس والمدنس: أمريكا ورواية الإرهاب الدولي، ط١، بيروت - مكتبة رياض الريس، ٢٠٠٣م.
- ١٥٩- محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣م.

- ١٦٠- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية وفقهية ومفاهيم عامة، ح(١٥)، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣ م.
- ١٦١- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(١٦)، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣ م.
- ١٦٢- محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، ط٤، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٣ م.
- ١٦٣- محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، ط٧، بيروت - مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٣ م.
- ١٦٤- محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج١، ط٩، قم، مطبعة آرمان، ٢٠٠٣ م.
- ١٦٥- محمد حسين فضل الله، من أجل الإسلام، ط(بلا)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ١٦٦- محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، ط(بلا)، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ١٦٧- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(٣)، ط٣، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ١٦٨- محمد حسين فضل الله، فاسألوا أهل الذكر، سلسلة مسائل فقهية وعقائدية وقرآنية، ح(٤)، ط٢، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ١٦٩- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٢، إعداد: عادل القاضي، ط١، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٤ م.
- ١٧٠- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية

- وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(٢٠)، ط١٣، بيروت - دار الملاك
٢٠٠٤م.
- ١٧١- محمد حسين فضل الله وآخرون، توظيف القرآن للتاريخ ورؤيته للواقع،
كتاب المنهاج، ع(١١)، ط١، بيروت - مؤسسة الغدير، ٢٠٠٤م.
- ١٧٢- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية
وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(٢١)، ط١، بيروت - دار الملاك،
٢٠٠٤م.
- ١٧٣- محمد حسين فضل الله، قضايانا على ضوء الإسلام، ط٨، بيروت - دار
الملاك، ٢٠٠٤م.
- ١٧٤- محمد حسين فضل الله، ١٠٠ سؤال وجواب، سلسلة حوارات عقائدية
وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة، ح(٢٢)، ط١، بيروت - دار الملاك،
٢٠٠٤م.
- ١٧٥- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٤، إعداد: عادل القاضي، ط١، قم -
مكتب السيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٥م.
- ١٧٦- محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، ط٣،
بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٥م.
- ١٧٧- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج١٥، إعداد: عادل القاضي، قم -
مكتب السيد محمد حسين فضل الله، ٢٠٠٦م.
- ١٧٨- محمد حسين فضل الله، وطن ممنوع من الصرف، ط١، بيروت - دار
الملاك، ٢٠٠٦م.
- ١٧٩- محمد حسين فضل الله، علي ميزان الحق، ط٤، دمشق - دار كرم،
٢٠٠٦م.
- ١٨٠- محمد حسين فضل الله، شرح خطبة الزهراء (ع)، تحقيق مصطفى الخضر،

ط ٤، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٦ م.

١٨١- محمد حسين فضل الله، الرسول الداعية في القرآن الكريم، ط ١، بيروت -

دار الملاك، ٢٠٠٧ م.

١٨٢- محمد حسين فضل الله، صلاه الجمعة.. الكلمة والموقف، خطب صلاة

الجمعة لعام ٢٠٠٥ م، بيروت - دار الملاك، ٢٠٠٧ م.

١٨٣- محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن (٢٤ مجلداً)، ط ٣،

بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٧ م.

١٨٤- محمد حسين فضل الله، إشراقة العقل.. أفكار ورؤى وتطلعات، ط ١،

ج ٢، بيروت - المركز الإسلامي الثقافي، ٢٠٠٨ م.

١٨٥- محمد حسين فضل الله، الندوة، ج ١٩، ط ١، بيروت - دار الملاك،

٢٠٠٨ م.

١٨٦- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب عبد الحسن آل

نجف، تحقيق عبد الكريم، قم - مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ.

١٨٧- محمد الحيدري، الإمام محمد باقر الصدر، معايشة من قريب، ط ١، مطبعة

السالمي، ٢٠٠٣ م.

١٨٨- محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، دراسات في المدرسة الفكرية للإمام

الشهيد الصدر.

١٨٩- محمد عبده، شروح نهج البلاغة، ج ٤، ط ١، بيروت - دار الملاك،

٢٠٠٥ م.

١٩٠- محمد عطا المتوكل، المذهب السياسي في الإسلام، ط ٢، بيروت - مؤسسة

الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٥ م.

١٩١- محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط ١،

بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢ م.

- ١٩٢- محمود سويد، الإسلام وفلسطين، حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، بيروت - مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥م.
- ١٩٣- مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، ترجمة أحمد العبيدي، طهران - مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- ١٩٤- مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، ط١، قم - انتشارات مدين، ٢٠٠٧م.
- ١٩٥- مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، ط١، قم - قلم مكنون، تحقيق عبد الكريم الزهيري، ٢٠٠٨م.
- ١٩٦- منير شفيق وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، عبد الإله بلقزيز - محرراً، ط١، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- ١٩٧- ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية الدولية، ط١ بيروت - دار النهضة العربية، ٢٠٠٨م.
- ١٩٨- وليد الحلبي، سلمان الزبيدي، التربية على حقوق الإنسان، ط١، بغداد، معهد العراق للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، ٢٠٠٧م.

ثانياً: الدوريات والمقالات والمحاضرات:

- ١- إبراهيم العبادي، الإسلام والحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٣١) - (٣٢)، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٦م.
- ٢- أحمد جيهان بزرك، ولاية الفقيه.. قراءة تاريخية، ترجمة دلال عباس، كتاب المنهاج، ع(١٠)، بيروت - مؤسسة الغدير، ٢٠٠١م.
- ٣- أسامة البصري، المرجعية الدينية بين ثوابت الماضي وضرورات الحاضر، مجلة الفكر الجديد، ع(٦)، لندن - دار الإسلام، ١٩٩٣م.
- ٤- أمل هندي الخزعلي، إشكالية المواطنة في الخطاب الإسلامي المعاصر،

- ع(٣١)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٥ م.
- ٥- أمل هندي الخزعلي، جدلية العلاقة بين الديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني، ع(٣٢)، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦ م.
- ٦- باسم سعد، المسائل الفقهية إطلالة جديدة نحو المرجعية، مجلة المرشد، ع(٣)، ٤)، سوريا - مؤسسة البلاغ، ١٩٩٥ م.
- ٧- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مجلة دراسات عربية، ع(١)، ١٩٧٩ م.
- ٨- بلا مؤلف، الراحل الكبير آية الله السيد عبد الرؤوف فضل الله، مجلة المنطلق، ع(٢٧)، بيروت - الاتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٨٥ م.
- ٩- بلا مؤلف، الإسلاميون والإصلاح السياسي في مصر: المواجهة بين الفتوى والجدوى، المجلة العربية للعلوم السياسية، ع(٢٣)، ٢٠٠٩ م.
- ١٠- بلقيس محمد جواد، محاضرات في الاجتماع السياسي - محاضرات خطية - جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢ و ٣/٤/٢٠٠٤ م.
- ١١- حسين درويش، المواطنة.. الديمقراطية والفاعلية الاجتماعية، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع(١٠)، بغداد - منظمة الإسلام والديمقراطية، ٢٠٠٥ م.
- ١٢- خليل الربيعي، محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، محاضرات ملقاة على الصف الرابع بجامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥ م.
- ١٣- خليل مخيف لفتة، قراءة في كتاب حاكمية الله وسلطان الفقيه، ط (بلا)، بغداد - (د، ت)، ٢٠٠١ م.
- ١٤- زكي الميلاد، التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، مجلة الكلمة، ع(٢)، السنة الأولى، ١٩٩٤ م.
- ١٥- سوسن الأبطح، السيد فضل الله ينشر رسالته ويعلن عن مرجعيته، مجلة المرشد، ع(٣، ٤) سوريا، مؤسسة البلاغ، ١٩٩٥ م.

- ١٦- عبد الأمير زاهد، مقاربات في إعادة تشكيل الهوية الوطنية، مجلة حولية المنتدى، ع(١)، النجف، المنتدى الثقافي، ٢٠٠٨م.
- ١٧- عبد الجبار أحمد عبد الله، الديمقراطية بين المدنية والدينية، محاضرة أقيمت على طلاب الماجستير، بغداد - كلية العلوم السياسية، بتاريخ ١٠/١٢/٢٠٠٦م.
- ١٨- عبد الرسول عداي، العاطفة الأسرية وأثرها على الطفل، مجلة النبأ ع(٧٥)، كربلاء - المستقبل للثقافة والإعلام، ٢٠٠٥م.
- ١٩- عبد الزهرة البدران، سيكولوجية المواطنة الصالحة، مجلة السؤال، ع(٧)، بغداد، جمعية الثقافة للجميع، ٢٠٠٦م.
- ٢٠- علي الأديب، العوامل المساهمة في بناء الشخصية، مجلة الفكر الجديد، ع(١)، لندن - دار الإسلام، ١٩٩٢م.
- ٢١- علي السلطاني، الأمة ومسؤوليتها تجاه الدولة، مجلة معا، ع(٤)، بغداد - مركز العراق للأبحاث، ٢٠٠٥م.
- ٢٢- فاطمة الرحاني، قضاء المرأة في الإسلام، بحث منشور في كتاب المرأة في الإسلام وإيران، ط (بلا)، طهران - مؤسسة الهدى للنشر، ١٤٢٢هـ.
- ٢٣- محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي المسيحي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٦)، قم - مؤسسة الرسول الأعظم، ١٩٩٨م.
- ٢٤- محمد إمزيان، الأساس التعاقدي لحيازة السلطة، مجلة المستقبل العربي، ع(٣٣١)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.
- ٢٥- محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد الصدر، مجلة المنهاج، ع(١٧)، بيروت - مركز الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م.
- ٢٦- محمد بحر العلوم، الرابطة الأدبية، صفحة مشرقة في تاريخ النجف الأشرف، مجلة الفكر الجديد، ع(١٨)، لندن - دار الإسلام، ٢٠٠٠م.
- ٢٧- محمد جواد أرسطاء، السلطة السياسية في الإسلام، كتاب في الفكر

- السياسي في الإسلام، مجموعة مقالات، ترجمة خليل العصامي، ط (١)، طهران - مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- ٢٨- محمد حسين فضل الله، الوطنية من وجهة نظر إسلامية، مجلة المنطلق، ع(٤٠ - ٤٤)، بيروت - الإتحاد الإسلامي الطلابي، ١٤٠٨هـ.
- ٢٩- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين منطق الثورة ومنطق الدولة، مجلة المنطلق، ع(٣٢)، بيروت - الإتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٨٧م.
- ٣٠- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين السرية والعلنية، مجلة المنطلق، ع(٣٨)، ١٩٨٧م.
- ٣١- محمد حسين فضل الله، حركة الأمة بين القيادة المرجعية والتنظيم الحزبي، مجلة المنطلق، ع(٤٦)، ١٩٨٨م.
- ٣٢- محمد حسين فضل الله، قراءة إسلامية سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية، مجلة المنطلق، ع(٦٥)، ١٩٩٠م.
- ٣٣- محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية أمام تحدي المتغيرات، مجلة المنطلق، ع(١٠٦)، ١٩٩٤م.
- ٣٤- محمد حسين فضل الله، الاجتهاد وإمكانات التجديد، مجلة المنطلق، ع(١١١)، بيروت - الإتحاد الإسلامي والطلابي، ١٩٩٥م.
- ٣٥- محمد حسين فضل الله، الأصالة والتجديد، مجلة المنهاج، ع(٢)، بيروت - مركز الغدير للدراسات والنشر، ١٩٩٦م.
- ٣٦- محمد حسين فضل الله، تشدد قرآني في مواجهة الربا لحماية الصالح المجتمعي العام، مجلة المنطلق، ع(١١٦)، بيروت - الإتحاد الإسلامي الطلابي، ١٩٩٦م.
- ٣٧- محمد حسين فضل الله، في قضايا السلطة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، مجلة المنطلق الجديد، ع(٢)، بيروت - الإتحاد الإسلامي الطلابي، ٢٠٠١م.

- ٣٨- محمد حسين فضل الله، الثبات والتغيير في فهم النص القرآني، مجلة الحياة الطيبة، ع(٨)، بيروت - معهد الرسول الأكرم في الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٢م.
- ٣٩- حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٢٧)، بغداد - مركز فلسفة الدين، ٢٠٠٤م.
- ٤٠- محمد مهدي شمس الدين، الاجتماع السياسي الإسلامي، مجلة الغدير، ع(١٩ - ٢٠)، بيروت - المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ١٩٩٢م.
- ٤١- محمد هادي الأميني، آل فضل الله، مجلة المرشد، (٣، ٤)، سوريا - مؤسسة البلاغ، ١٩٩٥م.
- ٤٢- محمد الياسري، الحركة الفقهية في جبل عامل، مجلة الحوار الفكري والسياسي، ع(٣٨، ٣٩) قم - المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، ١٩٨٩م.
- ٤٣- محمود الموسوي، المواطنة في التشريعات والقوانين المختلفة، ج ١، ع(١١)، مجلة الإسلام والديمقراطية، بغداد - منظمة الإسلام والديمقراطية، ٢٠٠٥م.
- ٤٤- هاشم قاسم، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، العروبة احتضنت الإسلام، مجلة المستقبل العربي، ع(٢٨١)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م.
- ٤٥- يحيى محمد علي، المسائل الفقهية بين الأصالة والمعاصرة، مجلة المرشد، ع(٣، ٤) سوريا - مؤسسة البلاغ، ١٩٩٥م.

ثالثاً: المقابلات والمراسلات الشخصية ووسائل الإعلام:

- ١- لقاء متلفز مع السيد محمد حسين فضل الله، قناة L.B.C اللبنانية، بتاريخ ١١/٥/٢٠٠٠م.
- ٢- مقابلة شخصية مع مجيد الزيني، مدير مكتب حزب الدعوة، اللجنة

- المركزية، فرع النجف الأشرف، بتاريخ ٢٠٠٨/٧/٢م، ٢٠٠٩/٣/٨م.
- ٣- مقابلة شخصية مع السيد محمد الحسيني، مدير مكتب السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٧م.
- ٤- مقابلة شخصية مع السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٩م.
- ٥- مقابلة شخصية مع إحسان يوسف، سكرتير مدير مكتب السيد محمد حسين فضل الله، دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٢م.
- ٦- مقابلة شخصية مع الشيخ نافع الماجدي، حوزة المرتضى، دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٥م.
- ٧- تقرير خاص عن السيرة الذاتية للسيد موسى الصدر بتغطية محطة المنار الفضائية، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٣١م.
- ٨- محمد حسين فضل الله، خطبة صلاة الجمعة، محطة المنار الفضائية، بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١٠م.
- ٩- مراسلة شخصية مع مكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/١٢/٤م.
- ١٠- مراسلة شخصية مع مكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ ٢٠٠٨/١٢/١٣م.
- ١١- محمد حسين فضل الله، عاشوراء بين الواقع والطموح، لقاء متلفز، قناة الكوثر الفضائية، بتاريخ ٢٠٠٩/٢/١٥م.
- ١٢- لقاء متلفز مع السيد محمد حسين فضل الله، قناة السومرية الفضائية، بتاريخ ٢٠٠٩/٥/١م.
- ١٣- محمد حسين فضل الله، خطب صلاة الجمعة، قناة المسار الفضائية، بتاريخ ٢٠٠٩/١١/١٤م.

١٤- مراسلة شخصية مع مكتب السيد محمد حسين فضل الله - دمشق، بتاريخ
١٤/١٢/٢٠٠٩م.

رابعاً: الرسائل الجامعية:

- ١- أحمد عبد الهادي السعدون، المرجعية الدينية دراسة في فكرها السياسي ومواقفها السياسية في العراق - رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧م.
- ٢- أحمد عدنان عزيز، العدالة الاجتماعية عند الإمام علي بن أبي طالب (ع)، رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧م.
- ٣- أمل هندي الخزعلي، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد - رسالة دكتوراه غير منشورة - جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠١م.
- ٤- بتول حسين علوان، المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة - جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦م.
- ٥- خالد عليوي جواد، الفكر السياسي عند محمد الحسيني الشيرازي، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٩م.
- ٦- مرتضى شنشول العقابي، الموقف من التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر - رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٦م.

خامساً: الشبكات الدولية للمعلومات (الإنترنت):

١- أديب القبيسي، من هو السيد فضل الله، موقع بيئات:

٢- السيرة الذاتية للسيد عبد الرؤوف فضل الله، موقع بينات:

WWW.Bayynat.org

٣- محمد حسين فضل الله، التعصب الديني، موقع بينات:

WWW.Bayynat.org

٤- هند نوري، الإسلام وتحديات التغريب في فكر السيد فضل الله، على

الموقع: www.Magazine@bayynat.org

سادساً: الصحف والنشرات:

١- نشرة نشاطات، ع(٨)، بيروت - المكتب الإعلامي، بتاريخ
١٣/٩/٢٠٠٠م.

٢- نشرة نشاطات، ع(٤٠)، بيروت - المكتب الإعلامي، بتاريخ
١/٩/٢٠٠١م.

٣- بينات العراق، ع(١٣٨)، بتاريخ ١/١/٢٠٠٨م.

٤- بينات العراق، ع(١٥٧)، بتاريخ ١٦/١٠/٢٠٠٨م.

٥- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٠٥)، بتاريخ ١٦/٣/٢٠٠٧م.

٦- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٢٨)، بتاريخ ٢٤/٨/٢٠٠٧م.

٧- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٥٥)، بتاريخ ٢٩/٢/٢٠٠٨م.

٨- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٥٦)، بتاريخ ٧/٣/٢٠٠٨م.

٩- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٦١)، بتاريخ ١١/٤/٢٠٠٨م.

١٠- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٦٣)، بتاريخ ٢٥/٤/٢٠٠٨م.

١١- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٦٨)، بتاريخ ٣٠/٥/٢٠٠٨م.

١٢- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٧٠)، بتاريخ ١٣/٦/٢٠٠٨م.

١٣- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٧٤)، بتاريخ ١١/٧/٢٠٠٨م.

١٤- بينات (طبعة لبنان)، ع(٢٧٦)، بتاريخ ٢٥/٧/٢٠٠٨م.

- ١٥- بيّنات (طبعة لبنان)، ع(٣٦٤)، بتاريخ ٢/٥/٢٠٠٨م.
- ١٦- نشرة فكرة وثقافة، ع(٥٤٢)، بتاريخ ١٥/٣/٢٠٠٨م.
- ١٧- نشاط جمعية التعاون الخيرية التابعة لمؤسسة (إغاثة أيتام العراق) للأعوام ٢٠٠٣م - ٢٠٠٨م.

الفهرست

- مقدمة المركز ٥
- مقدمة المؤلف ٩

تمهيد: السيرة الذاتية للسيد محمد حسين فضل الله والعوامل المؤثرة فيها

(١٧-٨٣)

- المبحث الأول: السيرة الذاتية ٢٠
- المطلب الأول ٢٠
- أولاً: الولادة والنسب ٢٠
- ثانياً: النشأة والتربية ٢٥
- المطلب الثاني: تحصيله الدراسي ٢٨
- المطلب الثالث: المؤلفات ٣٧
- المبحث الثاني: العوامل البيئية المؤثرة في سيرته الذاتية ٥٣
- المطلب الأول: البيئة النجفية وانتمائه لحزب الدعوة ٥٤
- المطلب الثاني: البيئة اللبنانية ٦٩
- أولاً: عودة السيد فضل الله إلى لبنان ٦٩
- ثانياً: نشاطات السيد فضل الله في لبنان ٧١
- ثالثاً: موقف السيد فضل الله من الأزمة اللبنانية ٧٤
- رابعاً: محاولات اغتيال السيد محمد حسين فضل الله ٨٠

الفصل الأول: السلطة في فكر السيد محمد حسين فضل الله

(٨٥ - ١٤٢)

- المبحث الأول: ولاية الفقيه عند السيد محمد حسين فضل الله ٨٨
- المطلب الأول: السلطة في الإسلام ٨٨
- أولاً: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للسلطة ٨٨
- ثانياً: مصدر وشرعية السلطة في الفكر الإسلامي المعاصر ٩٠
- المطلب الثاني: ولاية الفقيه عند فضل الله ٩٤
- أولاً: مفهوم ولاية الفقيه وأدلتها ٩٦
- ثانياً: شروط التصدي للولاية العامة ١٠٦
- ثالثاً: إشكاليات حول ولاية الفقيه ١١٤
- المبحث الثاني: النظريات المادية المتعلقة بالسلطة (الماركسية والرأسمالية)
- عند فضل الله ١٢٤
- المطلب الأول: الماركسية ١٢٥
- المطلب الثاني: الرأسمالية ١٣٢
- أولاً: الجانب السياسي ١٣٣
- ثانياً: الجانب الاقتصادي ١٣٩

الفصل الثاني: الحزبية في فكر السيد محمد حسين فضل الله

(١٤٢ - ١٩٢)

- المبحث الأول: مفهوم التعددية الحزبية والموقف الإسلامي منها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ١٤٦
- المطلب الأول: في مفهوم التعددية الحزبية ١٤٧
- المطلب الثاني: الحزب لغة واصطلاحاً ١٤٩
- أولاً: الحزب لغة ١٤٩

- ١٥٠ ثانياً: الحزب اصطلاحاً
- ١٥٢ المطلب الثالث: موقف الفكر الإسلامي من التعددية الحزبية
- ١٥٣ أولاً: الموقف الرفض للتعددية
- ١٥٧ ثانياً: الموقف المؤيد للتعددية
- ١٦١ المبحث الثاني: موقف السيد فضل الله من التعددية الحزبية
- ١٦١ المطلب الأول: الحاجة إلى التنظيم
- ١٦٨ المطلب الثاني: الرد على طروحات ومسوغات رفض التعددية الحزبية
- ١٦٨ أولاً: مسوغات الرفض
- ١٧٠ ثانياً: الرد على مسوغات الرفض
- ١٧٢ ثالثاً: مكاسب الأحزاب السياسية، ووظائفها في النظام الإسلامي
- المبحث الثاني: موقف السيد فضل الله من أنماط التعددية الحزبية والعمل
السياسي
- ١٧٥ المطلب الأول: أنماط التعددية الحزبية وموقف السيد فضل الله منها
- ١٨٦ المطلب الثاني: العمل في ظل الأنظمة غير الإسلامية

الفصل الثالث: علاقة المسلم بالدولة الإسلامية

(١٩٣ - ٢٧١)

- ١٩٦ المبحث الأول: المواطنة في فكر السيد فضل الله
- ١٩٧ المطلب الأول: ماهية المواطنة وتطورها التاريخي
- ١٩٧ أولاً: تعريف مفهوم المواطنة
- ٢٠٢ ثانياً: السياق التاريخي للمواطنة
- ٢٠٣ المطلب الثاني: إشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر
- ٢٠٩ المطلب الثالث: المواطنة في فكر السيد فضل الله
- ٢٠٩ أولاً: مفهوم الأمة

- ثانياً: الوطن ٢١٢
- ثالثاً: حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية ٢١٦
- ١- نظام الذمة ٢١٨
- ٢- القيادة أو ما يعبر عنها بالولاية ٢٢١
- رابعاً: دولة الإنسان النظام الأمثل لتحقيق الدولة الإسلامية ٢٢٢
- المبحث الثاني: الرقابة الشعبية على السلطة عند السيد فضل الله ٢٢٦
- المطلب الأول: مفهوم الرقابة الشعبية على السلطة السياسية وأثر المشروطة في ترسيخ الرقابة على السلطة ٢٢٧
- أولاً: مفهوم الرقابة الشعبية على السلطة ٢٢٧
- ثانياً: أثر المشروطة في ترسيخ الرقابة الشعبية على السلطة السياسية ٢٢٨
- المطلب الثاني: دور الأمة في ضوء النصوص الإسلامية عند السيد فضل الله ٢٣١
- أولاً: ولاية الأمة ٢٣١
- ثانياً: الشورى ٢٣٤
- المطلب الثالث: آليات الرقابة الشعبية على السلطة السياسية عند السيد فضل الله ٢٣٨
- أولاً: الوسائل الإعلامية ٢٤١
- ثانياً: مؤسسات المجتمع المدني ٢٤١
- المطلب الرابع: إشكاليات حول الرقابة الشعبية ٢٤٢
- أولاً: المقدمات النظرية حول ولاية الفقيه من وجهة نظر السيد فضل الله ... ٢٤٣
- ثانياً: ولاية الفقيه المقيدة بين النظرية والتطبيق ٢٤٤
- المبحث الثالث: المعارضة السياسية في ظل الدولة الإسلامية ٢٤٧
- المطلب الأول: مفهوم المعارضة السياسية ونشأتها التاريخية ٢٤٨
- أولاً: مفهوم المعارضة السياسية لغة واصطلاحاً ٢٤٨

- ٢٤٩ ثانياً: نشأة المعارضة السياسية في الإسلام
- ٢٥٦ المطلب الثاني: المعارضة عند السيد فضل الله
- ٢٥٦ أولاً: مشروعية المعارضة عند السيد فضل الله
- ٢٦٣ ثانياً: خصائص وملامح المعارضة السياسية
- ٢٦٧ المطلب الثالث: إشكاليات حول المعارضة السياسية
- ٢٦٧ أولاً: إشكالية الثورة والدولة
- ٢٦٩ ثانياً: إشكاليات العلاقة بين المقاومة والدولة
- ٢٧٣ الخاتمة
- ٢٨٣ المصادر والمراجع

شركة دار السلام

بيروت - لبنان

الفاكس: 009613461595 - 009611472192

البريد الإلكتروني: 009647802150576

E-mail: daralwalamco@hotmail.com